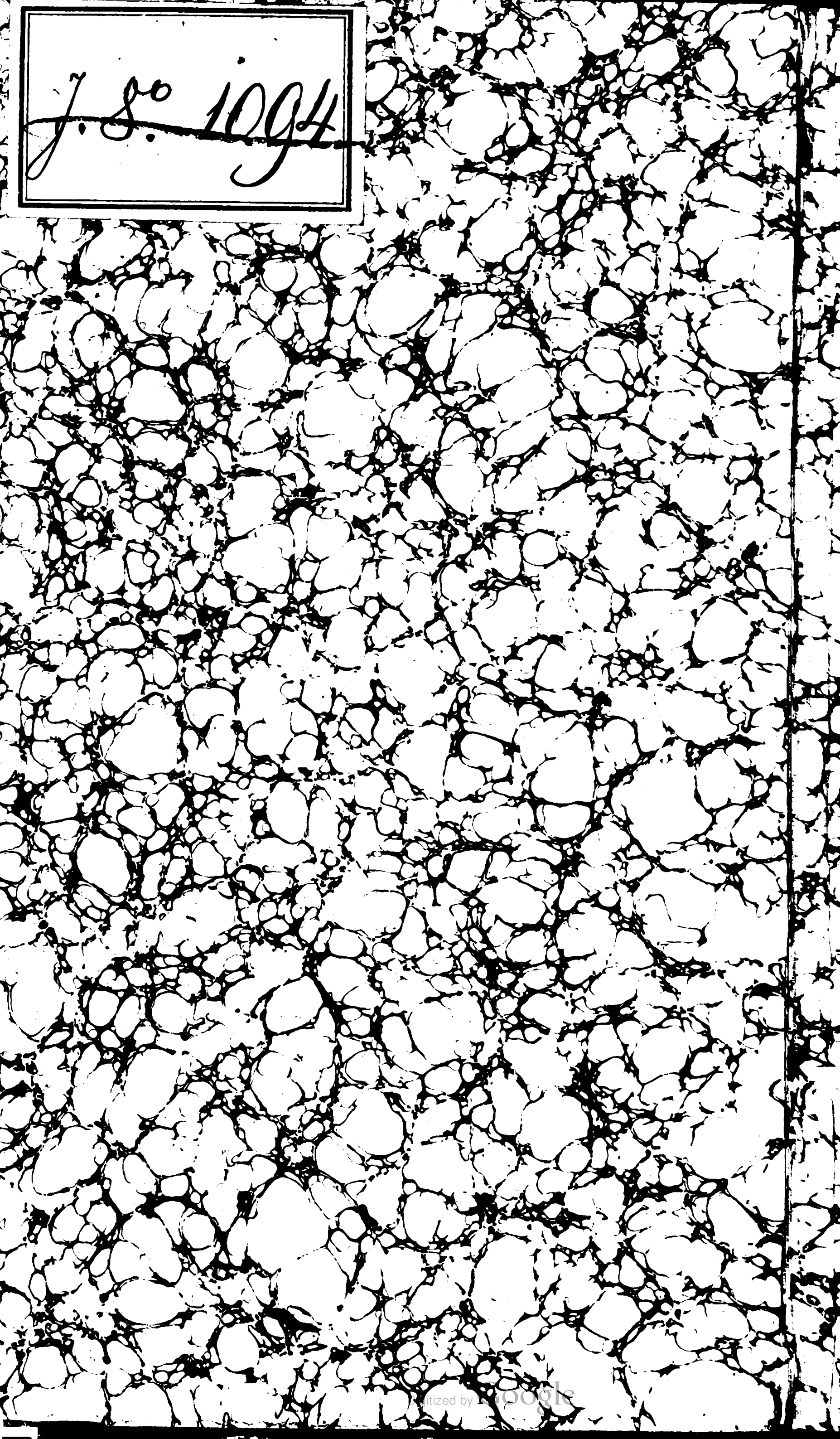
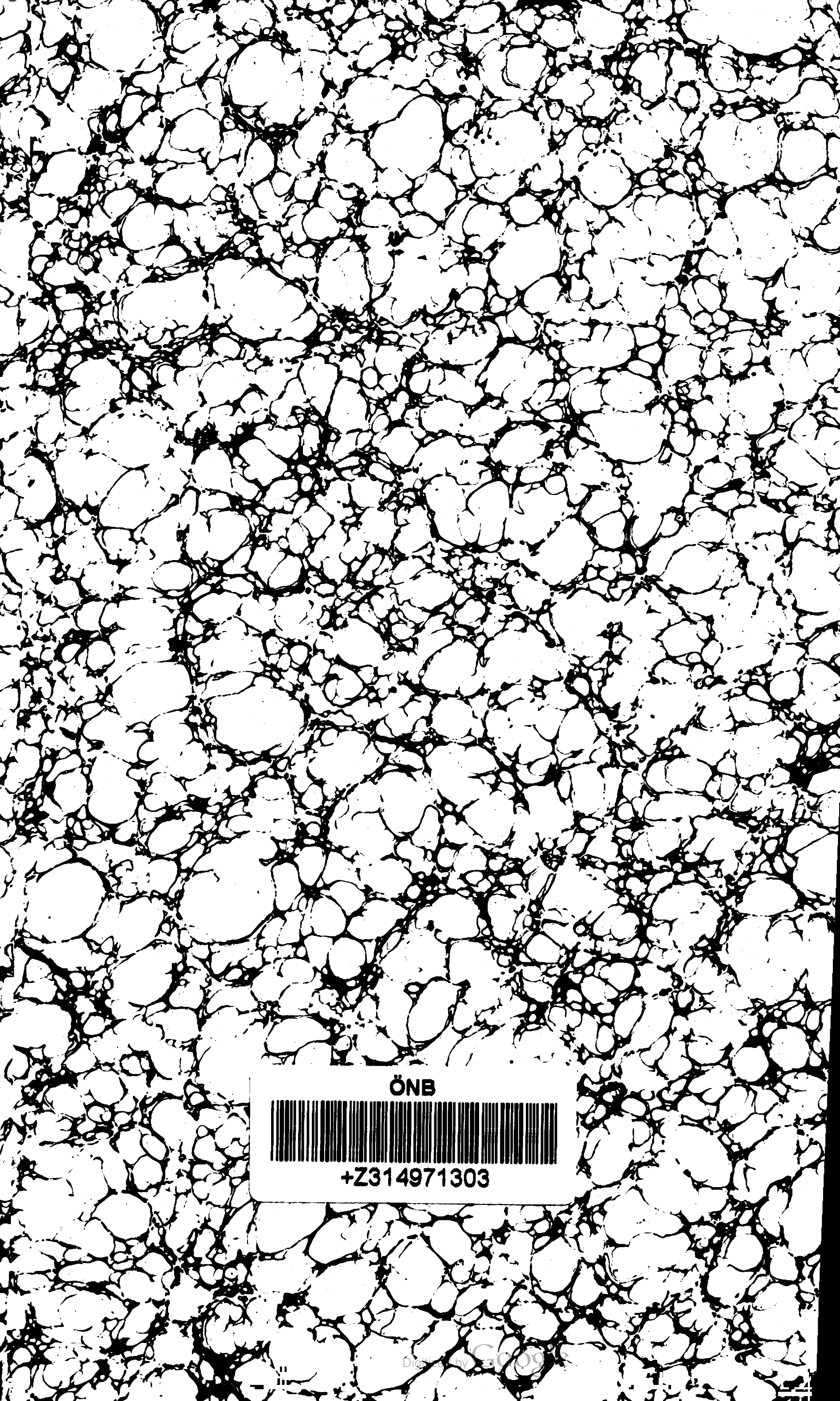



ÖNB
+Z314971303

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Achtzehnter Jahrgang.

1894.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1894.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Albrecht Ritschls Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott und sein eigener Gottesbegriff.

Von Beda Kinz S. J.

II.

Albrecht Ritschls Gottesbegriff.

1. Verweisung des Gottesbegriffs aus der Metaphysik.

Wenn es sich um die Lehre von Gott handelt, welche ein christlicher Theologe aufgestellt hat, ist die erste Frage, ob diese Lehre aus der Vernunft oder aus der Offenbarung, oder aus beiden Quellen geschöpft ist. Diese Fragen finden ihre Beantwortung durch die Erklärungen, welche Ritschl im Anfang des Capitels gibt, welches die Ueberschrift trägt: ‚Lehre von Gott'. Die erste Frage ist verneinend zu beantworten. Dies erhellt aus dem Protest Ritschls gegen natürliche Theologie, welchen er oft erhoben hat und hier wiederholt. Auch die dritte Frage wird verneint, denn es ‚ist die Theilung des theologischen Erkenntnisstoffes in vernunftgemäße Sätze und in Sätze aus der Offenbarung eine Methode, deren Giltigkeit nicht mehr feststeht. Im Gegensatz zu ihr ist allmählich die Behauptung wirksam geworden, daß die Religion und das theoretische Welterkennen verschiedene Geistesfunctionen sind,

welche, wo sie denselben Gegenständen zugewendet sind, auch nicht theilweise sich decken, sondern im Ganzen auseinander gehen'. Hier wird zugleich der Grund der Verneinung der ersten Frage angegeben: Da nämlich die Idee von Gott dem religiösen Erkennen angehört, ist sie eben deshalb dem theoretischen entzogen. Das religiöse Erkennen im allgemeinen verläuft in selbständigen Werturtheilen; ‚das was Gott und göttlich ist, können wir auch dem Wesen nach nur erkennen, indem wir seinen Wert zu unserer Seligkeit feststellen' (III[3], 376); ‚das religiöse Erkennen im Christenthum besteht in selbständigen Werturtheilen, indem es sich auf das Verhältnis der von Gott verbürgten und von dem Menschen erstrebten Seligkeit zu dem Ganzen der durch Gott geschaffenen und nach seinem Endzweck geleiteten Welt richtet'. Hier findet sich zugleich die bejahende Antwort auf die zweite Frage angedeutet: Die Lehre von Gott ist aus der Offenbarung zu schöpfen, und zwar, wie Ritschl erklärt, aus der äußeren oder geschichtlichen, durch und in Christus gegebenen. Aus diesen Grundsätzen ist ersichtlich, von welcher Bedeutung die Erkenntnistheorie Ritschls für seine Theologie ist. Dieselbe soll hier nicht eigens dargestellt werden[1]); im allgemeinen kennzeichnet sie sich selbst durch die Unterscheidung und Entgegensetzung von theoretischem und religiösem Erkennen als kantianisch. Die kantianische Erkenntnistheorie Ritschls wurde indes im Laufe der Zeit durch eine ‚Schwankung nach Lotze hin' (Frank[2]) zu einem ‚unklaren Halbkantianismus' (Stählin[3]), nach Flügel aber erinnert der Gegensatz von Geist und Natur bei Ritschl ‚vielmehr an Fichte als an Kant[4]), Otto Pfleiderer dagegen erklärt ‚jenes verwirrende Schaukeln und willkürliche Ueberspringen zwischen idealistischer und realistischer Betrachtungsweise' für dasjenige, ‚in welchem recht eigentlich das ganze Geheimnis der Ritschl'schen „Methode" besteht'. ‚In diesem hin und her, diesem Schaukelspiel, dieser absoluten Confusion von idealistischem und realistischem Beurtheilen der Objecte bewegt sich die ganze Ritschl'sche Theologie. Daher der orakelhafte Ton ihrer Redeweise, die der naiven Menge furchtbar imponiert, weil man darin eine unerhörte

[1]) Es ist dies versucht worden in dieser Zeitschrift 15 (1891) S. 381 ff. und mit specieller Beziehung auf das religiöse Erkennen 16 (1892) S. 177 ff. [2]) Zur Theologie A. Ritschls[3] S. 43. [3]) ‚Kant, Lotze, Albrecht Ritschl' S. 213. [4]) ‚A. Ritschls philosophische Ansichten' S. 31.

Weisheit, eine neue Offenbarung zu finden meint, während der prüfende Verstand leicht durchschaut, daß diese wie andere Orakelweisheit schließlich nur auf der Zweideutigkeit der Redeweise beruht[1]).

Trotzdem nicht auf die Erkenntnistheorie Ritschls eingegangen werden soll, wollen wir doch inbezug auf sie einen Umstand seiner Merkwürdigkeit halber erwähnen, nämlich die Thatsache, daß er seine Erkenntnistheorie, nach welcher die metaphysische Erkenntnis ‚die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen' feststellt, in welchen derselbe ‚über den Fluss der Empfindungen und Wahrnehmungen zur Fixierung von Objecten der Vorstellung fortschreitet' — für aristotelisch hält. Die ‚erste Philosophie' übertrifft nach ihm die Philosophie der Natur und des Geistes nicht an Wert; letztere ist wertvoller, weil sie die Wirklichkeit erschöpfender deutet, während die metaphysische Erkenntnis Natur und Geist ‚unter dem Begriff des Dinges nur im allgemeinen, also oberflächlich untersucht'[2]). ‚Im Vergleich mit Naturwissenschaft und Ethik ist die Metaphysik elementare, blos formale Erkenntnis .. Jedenfalls verfahre ich nicht unrecht und unhistorisch, wenn ich mit ausdrücklicher Beziehung auf Aristoteles erkläre, welchen Umfang von Erkenntnissen ich unter dem Titel meine'[3]). Da Ritschl selbst die grundlegende Bedeutung seiner Erkenntnistheorie betont und hinzufügt, er sei ‚als wissenschaftlicher Mann' ‚verpflichtet', eine solche zu haben, ist es von Interesse, die Wissenschaftlichkeit des Mannes schon an der historischen Ableitung seiner Erkenntnistheorie zu messen. Zwar hat sich Ritschl auf Aristoteles berufen, ohne auch nur einen einzigen Satz aus Aristoteles selbst zu bezeichnen, wodurch seine Berufung auf ihn gerechtfertigt würde; und die Ansicht, Aristoteles sei Kantianer gewesen, ist so überraschend, daß man kaum begreift, sie sei diejenige eines wissenschaftlichen Mannes. Es bleibt also nichts übrig, als die bekannte Lehre des Aristoteles über den Gegenstand der Metaphysik nach ihm selbst

[1]) ‚Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage' in ‚Jahrbücher für prot. Theologie' 15 (1889) S. 166. Mit ihm stimmt Stählin insofern überein, als er die folgenden Sätze zu den Ansichten Ritschls zählt: ‚Daß wir nur die Erscheinung erkennen und die Erscheinung unserer Vorstellung angehört, aber dieselbe doch auch etwas außer unserer Vorstellung sei, und daß die religiösen Erkenntnisse Werturtheile und keine theoretischen Erkenntnisse, aber daß dieselben doch theoretische Erkenntnisse seien'. (AaO.) [2]) Theologie und Metaphysik[2] S. 8. [3]) Rechtfertigung und Versöhnung III, 17.

festzustellen. Dieselbe kann aus vier Stellen entnommen werden, nämlich aus dem ersten, vierten, sechsten und elften Buch. Im zweiten Capitel des ersten Buches sagt Aristoteles, die Metaphysik sei nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Wissenschaft; eine solche ist ihm diejenige, welche sich in Gott findet und Göttliches zum Gegenstand hat. Beides trifft in der Metaphysik zu, denn Gott selbst gehört zu den höchsten Principien und ersten Ursachen, und die Erkenntnis des Göttlichen kommt ihm vor allem zu[1]). Es war aber im selben Capitel gesagt worden, daß der Gegenstand der Metaphysik die ersten Principien und Ursachen seien; also ist nach Aristoteles Gott Gegenstand der Metaphysik. Im Anfang des vierten Buches wird die Metaphysik als diejenige Wissenschaft bezeichnet, welche das Sein als Sein und das was ihm als solchem zukommt, betrachtet[2]). Im ersten Capitel des sechsten Buches[3]) unterscheidet Aristoteles das Object der Physik, der Mathematik und der Metaphysik. Das erste schließt die Materie in seiner Definition ein; das zweite ist ohne sinnlich wahrnehmbare Motive, d. h. es kann ohne Materie gedacht werden, aber nicht außer der Materie existieren; das dritte ist nicht nur im Denken, sondern in Wirklichkeit von der Materie getrennt. Im selben Capitel wird dann die in Rede stehende Wissenschaft Theologie, erste Philosophie, Wissenschaft vom Allgemeinen, Wissenschaft vom Sein als Sein genannt. Das siebente Capitel des elften Buches recapituliert den Inhalt der drei ersten Stellen. Daß Aristoteles nicht eine Gedankenform für das Object der Metaphysik hält,

---

[1]) 983 a 5: *Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός.* [2]) *Γ*. 1. 1003 a 21: *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* 31: *διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.* [3]) E 1. Mit Heranziehung der Paralleltexte De anima l. 1 c. 1, De partibus animalium l. 1 c. 1 und Metaph. M. 2, 3 gibt Bonitz diese dreifache Unterscheidung so wieder: Theoreticae philosophiae tres Aristoteles partes distinguit, physicam, mathematicam, theologiam; et physicam quidem versari in cognoscendis rebus sensibilibus, quae et moveantur neque a materia separari possint, mathematicam in rebus immobilibus, quae a materia cogitatione, non ipsa existentia separentur, primam denique philosophiam in rebus et immobilibus et separatis a materia et per se existentibus.

dürfte somit wohl klar sein. Die Principien und Ursachen, welche er Object der ersten Philosophie nennt, sind sehr reelle Dinge, nämlich dasjenige, woraus alles besteht und wird. Daß er die vier Ursachen für Gedankenformen gehalten habe, ist mit keiner Silbe angedeutet und von der ganzen Richtung seiner Philosophie ausgeschlossen. ‚Von hier aus', fährt Ritschl fort, ‚ergibt sich zunächst, daß eine Lehre von den Dingen im allgemeinen ohne genügenden Grund mit dem Gedanken von Gott in Verbindung gesetzt wird', d. h. Aristoteles hat geirrt, daß er in der ersten Philosophie von Gott spricht. Wenn man bedenkt, wie oft Aristoteles dies thut und auf welche Weise, nämlich so, daß er nicht nur den Gedanken von Gott mit der Lehre von den Dingen im allgemeinen irgendwie ‚in Verbindung bringt', sondern so, daß er beides als den Gegenstand einer Wissenschaft bezeichnet, erkennt man die Größe dieses Vorwurfes. Freilich, wenn Aristoteles unter der ersten Philosophie wie Ritschl eine Erkenntnistheorie verstände, und zwar die kantische, so ließe sich damit der Gedanke von Gott nicht in Verbindung bringen. Dem ist aber nicht so, und man kann hinzufügen: eben daß Aristoteles, nicht nebenbei, sondern ex professo, in der ersten Philosophie von Gott spricht, zeigt, daß dem nicht so ist.

Es bleibt aber hier eine Schwierigkeit zu beantworten, welche uns Gelegenheit gibt, einen weitgehenden, schon erwähnten Irrthum Ritschls von einer anderen Seite zu beleuchten, nämlich seine constante Verwechselung des absoluten mit dem allgemeinen Sein. Wenn Gott oder die erste Ursache und zugleich das allgemeine Sein der Gegenstand der Metaphysik als einer Wissenschaft ist, so daß sie zugleich Theologie und die Wissenschaft vom Allgemeinen ist, wie das Aristoteles ausdrücklich sagt, so scheint er selbst sich der Confusion schuldig zu machen, welche Ritschl begeht. Die Antwort ist in jedem scholastischen Commentar zu Aristoteles zu finden und spricht sich in der am weitesten verbreiteten Ansicht der Scholastiker aus, daß das Sein als solches der Gegenstand der Metaphysik sei; das Sein als solches ist aber nicht nur im Denken, sondern in der Wirklichkeit von der Materie getrennt, d. h. es kann in rein geistigen Wesen verwirklicht sein. Die Abstraction von der Materie, und zwar nicht nur im Denken, sondern im angegebenen Sinne auch in Wirklichkeit ist dieser Wissenschaft eigenthümlich. Hiermit ist gesagt, daß

das Object derselben etwas durch sinnliche Fähigkeiten nicht Erreichbares und doch etwas Wirkliches ist, und das ist es gerade, was für Ritschl ‚die falsche Metaphysik' so verhaßt macht. Erst an zweiter Stelle ist hiermit das gegeben, was ihm nicht minder zuwider ist, ‚der allgemeine Begriff'. Wer die Bescheidenheit nicht so weit treibt, sich mit den Thieren auf eine Stufe zu stellen, lebt der Ueberzeugung, daß er von den Dingen nicht nur manches sieht und hört, sondern auch etwas weiß, und zwar mit derselben ja mit größerer Gewissheit, als die der sinnlichen Wahrnehmung ist. Die Erkenntnis aber auch des einzelnen Dinges ist ihrer Natur nach eine Abstraction von seiner Einzelheit, so daß, wie der hl. Thomas sagt, der Mensch, wenn er auch nur ein einziges Ding, ein Individuum erkennt, sofort, wenn auch nicht die Allgemeinheit, so doch das Allgemeine an ihm erkennt, und dies deshalb, weil wer das Wesen geschaffener Dinge erkennt, sie als der Vervielfältigung fähig erkennt[1]). Diese Bemerkungen sind Ritschl gegenüber nicht überflüssig, denn er hält, einem oberflächlichen Irrthum gemäß, den allgemeinen Begriff der ‚hergebrachten Philosophie' für ‚ein abgeblasstes Erinnerungsbild[2]), also eine sinnliche Vorstellung, ohne zu bedenken, daß nach dieser Theorie die hergebrachte Philosophie auch Hunden und Katzen allgemeine Begriffe zutrauen müsste. Andererseits ist es in seiner Erkenntnistheorie verboten, hinter der Erscheinung noch etwas Anderes, Ruhendes zu suchen, es bleibt also nichts übrig für den allgemeinen

---

[1]) ‚Bei mehr als einer Gelegenheit hebt Suarez hervor, daß jene Aehnlichkeit des Wesens, welche Dinge derselben Art unter einander haben, nicht sowohl der Grund als vielmehr die Folge und das Kennzeichen ihrer Allgemeinheit ist. Worin also liegt jener Grund? Darin daß eine Wesenheit so beschaffen ist, daß sie unverändert in vielen Einzeldingen dasein d. i. vervielfältigt werden kann . . Der Begriff Mensch würde ein allgemeiner sein, wenn es auch nur einen Menschen gäbe; obgleich er in diesem Falle als solcher nur durch Nachdenken über seinen Inhalt erkannt würde: indem man nämlich einsähe, es streite mit der Natur des Menschen nicht, daß es viele Menschen gäbe'. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit[2] I 111 mit Anführung der Belegstellen aus dem hl. Thomas (In ll. Perihermen. l. 1 lect. 10; Summa theol. I, 85, 2 und I, 13, 9). [2]) Nach einer phantasievollen Beschreibung dieses Erinnerungsbildes, durch welches sich ‚der gewöhnliche Menschenverstand' täuschen läßt, weil es dem unwissenschaftlichen Denken auf ‚solche Unebenheiten nicht ankommt', erklärt Ritschl als wissenschaftlicher Mann, dieses Erinnerungsbild sei die Idee im Sinne Platos, ‚der Gattungsbegriff'! Theologie und Metaphysik S. 36.

Begriff, was dessen Inhalt bilden könnte. Dem gegenüber lehrt Aristoteles, daß der Inhalt des Begriffes das Wirkliche am Ding ist, welches von den Sinnen nicht erreicht werden kann; und hierin unterscheidet er sich wesentlich von Kant, welcher nur der Sinneserkenntnis einen Inhalt ließ, ‚eine barbarische Weise zu philosophiren', sagt Stählin, und dem Verstand inhaltsleere Formen. Da nun das den Sinnen nicht Erreichbare eben das Wesen ist, welches in vielen Individuen vorkommen kann, so ist der Wesensbegriff ein allgemeiner Begriff (universale directum). Ist das so aufgefasste Wesen der Sache so beschaffen, daß es ohne Materie existieren kann, so gehört der Begriff von ihm der Metaphysik an. Da aber jede Wissenschaft durch ihr formales Object ihre specifische Einheit erhält, die Einheit des Formalobjectes aber von der Art unserer Erkenntnis abhängt, und unsere Erkenntnis die Wesenheit der sinnlichen wie der übersinnlichen Dinge nur auf eine und dieselbe Weise erfassen kann, so ergibt sich, daß die Metaphysik eine Wissenschaft ist, deren Gegenstand das Sein als solches ist, welches sich sowohl in materiellen Dingen wie in rein geistigen Wesen findet[1]).

Noch von einer anderen Seite aus läst sich die specifische Einheit der Metaphysik zeigen. Da nämlich jede Wissenschaft nicht nur ihren nächsten Gegenstand, sondern auch was mit ihm in wesentlichem Zusammenhang steht, behandeln muss, also nicht nur die inneren, sondern auch die äußeren Ursachen desselben, so muss die Metaphysik auch deshalb von Gott handeln, weil er die höchste und erste Ursache von allem ist. Sie ist also die Wissenschaft vom Allgemeinen, nicht nur, weil ihre Begriffe Allgemeinbegriffe sind, sondern auch, weil sie den Begriff der allgemeinen Ursache oder der Ursache aller Dinge bilden muss[2]). Hätte

[1]) Omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime, quod ratione ejusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum sejungi. Suarez, Metaph. Disp. 1 sect. 3 n. 10. [2]) In diesem Sinne unterscheidet der hl. Thomas universalia in causando und universalia per praedicationem (In 11. Met. l. 1 lect. 2). Ebenso nennt Tolet Gott bonum universale und causa universalissima non in praedicando sed in causando omniumque perfectiones continendo (In Summ. *S. Thomae* tom. I q. 6 art. 2).

Ritschl solche Betrachtungen angestellt oder doch wenigstens die von anderen angestellten gelesen, so hätte er unmöglich die Anklage von der Gleichsetzung Gottes mit dem allgemeinen Sein zu einem stehenden Artikel machen können. So aber findet er gerade hierin wieder den Grund, daß Aristoteles den Begriff des letzten Zweckes nur willkürlich mit der Lehre von den Dingen im allgemeinen in Verbindung gebracht habe, während Aristoteles selbst nicht ‚das Wort Gott geeignet geachtet hat, um es dem Begriff des letzten Zweckes in der Welt anzuheften', ‚obgleich der letzte Zweck der Dinge den Umfang des Begriffes vom Weltganzen nicht überschreitet', so daß ‚der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat' ‚eine Erschleichung'[1]) wäre, sondern im innigen Zusammenhang seines Systems gleich im Anfang seiner Metaphysik und später wiederholt auch für die finale wie für die drei anderen Arten der Ursächlichkeit ein erstes, beziehungsweise letztes fordert, und dasselbe weder einem anderen ‚anheftet', noch ihm etwas anderes, sondern es folgerichtig in die schlechthin erste und höchste Ursache versetzt, so weit es ihm mit deren Vollkommenheit vereinbar schien.

Mit dem Vorstehenden ist auch die Ansicht Ritschls, die metaphysische Erkenntnis untersuche Natur und Geist ‚unter dem Begriff des Dinges nur im allgemeinen, also oberflächlich', auf ihren Wert reduciert. Einfacher noch und auf sehr leicht verständliche Weise kann dies aus den Worten des Aristoteles selbst geschehen, und zwar gleich im ersten Capitel des ersten Buches. Er gibt dort den Unterschied zwischen Erfahrung und Kunst an. Jene ist die Erkenntnis einzelner Fälle, wenn sich zB. jemand merkt, er habe diesen oder jenen in so und so viel Fällen geheilt; diese ist die Erkenntnis des Allgemeinen, wenn jemand die Natur und Wesenheit der Krankheit erkennt und so imstande ist, alle einzelnen Fälle mit Sicherheit zu beurtheilen. Nach dem Philosophen Ritschl lehrt hier Aristoteles, daß die Heilkunst des wissenschaftlich gebildeten Arztes oberflächlich ist im Vergleich zur ‚gründlicheren und wertvolleren Erkenntnis' des biederen Bauerndoctors. Ritschl sprach diese tiefsinnige Auffassung der Sache unter anderem auch mit den Worten aus: ‚Die erste Philosophie also ist als die Erkenntnis gemeint, welche der Beschäftigung mit den besonderen Umständen, in welchen die Dinge theils Natur theils Geist sind,

---

[1]) Theologie und Metaphysik S. 10.

zeitlich vorangehen oder auch nachfolgen mag; aber sie übertrifft die Philosophie der Natur und des Geistes nicht an Wert'. Nachgerade sieht das aus, wie wenn Ritschl den Vorsatz gemacht hätte, in allem und jedem das Gegentheil von Aristoteles zu sagen und es dann als dessen Meinung auszugeben. Gleich im ersten Capitel des ersten Buches wiederum lesen wir, die Künste ständen höher als die Handwerke, und die theoretischen Wissenschaften höher als die praktischen, und zwar weil das Allgemeine höher stehe als das Einzelne, und deshalb habe man sich erst, nachdem alles zum Leben Nothwendige und Nützliche hergestellt und erforscht worden sei, den rein theoretischen Wissenschaften zugewendet, und so hätten sich zuerst die Priester in Aegypten, weil ihr Stand ihnen die nöthige Muße dazu bot, der Pflege der Mathematik gewidmet. Wenn also Aristoteles gleich auf der ersten Seite erklärt, die Mathematik gehe anderen Wissenschaften dem Range nach voraus und gerade deshalb sei sie der Zeit nach später cultiviert worden, wird er unter der ersten Philosophie, welche er über die Mathematik und Physik stellt, nicht eine Elementarlehre verstehen. Um diesen Irrthum Ritschls zu zerstören, der übrigens mit seiner, wie es fast scheint, angeborenen Furcht vor dem ‚bestimmungslosen, allgemeinen Sein' zusammenhängt, ist noch eine andere Bemerkung von Suarez geeignet, mit welcher dieser einen scheinbaren Widerspruch des Aristoteles mit sich selbst erklärt. Aristoteles erkläre nämlich in der Metaphysik das Allgemeine für das Höhere und schwerer also auch später Verständliche, in der Physik aber sage er umgekehrt, man müsse vom Allgemeinen als dem Bekannteren zur Betrachtung des Einzelnen fortschreiten. Suarez löst diese Schwierigkeit mit dem hl. Thomas durch die Unterscheidung zwischen unvollkommenen Begriffen und sicherer wissenschaftlicher Beurtheilung, und erläutert diese Lösung durch den Hinweis auf die scheinbar sehr bekannten Begriffe Zeit und Bewegung, deren Definition gewiss den meisten, welchen sie ‚bekannt' und geläufig sind, nicht geringe Schwierigkeit bereiten würde[1]). Ritschl scheint

[1]) L. c. Disp. 1 sect. 5 n. 17: Quam apparentem contradictionem ita D. Thomas 1. Metaph. c. 2 lect. 2 conciliat, ut intelligamus, Aristotelem 1 Phys. locutum fuisse de simplici tantum apprehensione et imperfecta cognitione rerum universalium, hic vero de scientifica cognitione et complexa, qua proprias rationes universalium distincte cognoscimus eorumque proprietates de illis demonstramus,

also, wenn er überhaupt über diesen Gegenstand Reflexionen angestellt hat, gemeint zu haben, Aristoteles halte die Erkenntnis, welche jedes zum Gebrauch der Vernunft gekommene Kind von ‚Ding‘, ‚Zeit‘ usw. hat, für die Wissenschaft, welche er erste Philosophie nennt.

Die Aristotelesforschungen Ritschls hätten nicht so viel Aufmerksamkeit verdient, wenn sie nicht einen so berühmten ‚Theologen‘ zum Urheber hätten. Unser Urtheil ist auch dasjenige von Protestanten verschiedener Richtung. Wir führen hierfür zwei Gewährsmänner an, den Herbartianer Otto Flügel und den orthodoxen Theologen Stählin. Nach dem ersteren ist Ritschls Definition von Metaphysik ‚sehr wenig genau‘[1]). Gegen Ritschls Gleichsetzung von allgemeiner Betrachtungsweise und Oberflächlichkeit bemerkt er: ‚Darin aber liegt nicht, daß dergleichen allgemeinere Untersuchungen auch „oberflächliche“ sein müssten, wie Ritschl meint. Ebenso wenig sind ins specielle „an die Wirklichkeit heranreichende psychologische Erkenntnisse“ den metaphysischen Erkenntnissen entgegengesetzt, noch sind sie als solche schon gründlicher, am allerwenigsten aber wertvoll im ethischen Sinne‘. Stählin bricht nach Anführung mehrerer Stellen aus der aristotelischen Metaphysik in die Worte aus: ‚Angesichts solcher Stellen fragt man sich verwundert, wie es möglich ist, für Aristoteles' Meinung zu halten, daß der Metaphysik nur der untergeordnete Wert zukomme, welchen Ritschl ihr beilegt‘[2]). Ueber die Ritschl'sche Auffassung vom Object der aristotelischen Metaphysik schreibt er: ‚Das Seiende im Sinn der aristotelischen Philosophie ist klärlich nicht blos das, was das erkennende Subject als das Seiende vorstellt, sondern das, was an sich selbst und unabhängig von unserem Bewusstsein das Seiende ist, und die *ἀρχαί* oder Principien des Seienden sind nicht formale Erkenntnisbedingungen, die in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes be-

---

Non enim semper ea, quae facilius in mentem veniunt per simplicem apprehensionem, facilius etiam intime penetrantur et cognoscuntur; quid enim facilius apprehendimus quam tempus, motum et similia? Quid vero difficilius inquiritur quoad exactam cognitionem tam rationis formalis seu entitatis quam proprietatum talium rerum? Cfr. *S. Thom.* in ll. Met. l. 1 lect. 2.

[1]) A. Ritschls philosophische Ansichten S. 6 ff. [2]) Kant, Lotze, Albrecht Ritschl S. 251.

gründet sind, sondern die objectiven und realen Principien alles Seins. Ritschl behauptet, die ‚erste Philosophie‘, d. h. die Metaphysik sei von Aristoteles als eine Erkenntnis gemeint, welche der Philosophie der Natur und des Geistes nachstehe, während Aristoteles in seiner Eintheilung der philosophischen Wissenschaften wiederholt und mit hellen deutlichen Worten die erste Philosophie für den höchsten und wertvollsten Theil der Philosophie erklärt. Wie wenig aber Aristoteles die erste Philosophie als eine Wissenschaft bloßer Erkenntnisformen angesehen wissen will, erhellt schon daraus, daß er dieselbe, indem er sie allen anderen Wissenschaften überordnet, als die ἐπιστήμη θεολογική, als die theologische Wissenschaft bezeichnet‘. Stählin schließt sein Urtheil über diesen Punkt mit den Worten: ‚Die Metaphysik des Aristoteles ist ein „Lernbuch aller Zeiten“, ein Wetzstein des Verstandes, der an Jahrhunderten und Jahrtausenden sich erprobt hat. In der Art, wie Ritschl mit diesem Werke umgeht, hat die subjective Befangenheit des Ritschl'schen Denkens sich einen charakteristischen Ausdruck gegeben‘[1]. Stählin macht dann noch die Bemerkung, man könne hieran vergleichnisweise erwägen, was es mit Ritschls Berufungen auf Luther und mit seinen Bibelinterpretationen auf sich habe. Die Ausdehnung dieser vergleichnisweisen Erwägung auf Ritschls Thomas- und Scotusstudien liegt nahe. Bedenkt man dazu noch, daß auch Ritschls Berufung auf Lotze und selbst großentheils die auf Kant, von Stählin als vielfach unzutreffend nachgewiesen wurde, so kann man nur mit sehr zweifelhaftem Vertrauen zur Betrachtung des von ihm selbst erfundenen Gottesbegriffs übergehen.

2. Die von Ritschl proclamierte Unbeweisbarkeit des Ritschl'schen Gottesbegriffs.

Vor allem drängt sich hier wieder die Frage auf: Woher soll dieser Gottesbegriff genommen werden? Dem theoretischen Erkennen ist er unzugänglich, und das religiöse, innerhalb dessen er ‚in Werturtheilen dargestellt werden kann‘, charakterisiert sich dadurch, daß es keinen Wert an Wahrheitsgehalt hat. Ritschl entschließt sich deshalb ‚mit Hinzuziehung der allgemeinen Religionsgeschichte‘ einen Allgemeinbegriff von Religion zu bilden und von demselben in der Erforschung des Christenthums regulativen Gebrauch zu

[1]) AaO. S. 203.

machen, d. h. er sucht zu zeigen, worin im Christenthum die allen Religionen wesentliche Weltbeherrschung mit Hilfe Gottes besteht. Dieses Verfahren würden freilich Menschen von ‚gewöhnlichem Menschenverstand' nicht von einem constitutiven Gebrauch unterscheiden, denn der Gattungsbegriff ist doch nicht nur die Regel oder Norm, sondern auch ein Bestandtheil des Artbegriffs, und Ritschl selbst fasst den Unterschied der Religionen als den von Arten einer Gattung auf. Da nun das theoretische Denken sich des Gottesgedankens nicht bemächtigen kann, so ist es klar, daß auch der durch die ‚Offenbarung in Christus' gebotene nur den Wert einer historischen Thatsache hat, und Ritschl erklärt mit deutlichen Worten, daß man sich ja nicht einbilden dürfe, einem Muhammedaner oder Buddhisten wissenschaftlich beweisen zu können, daß nicht ihre Religionen, sondern die christliche den höchsten Rang einnehme. Zur Beruhigung fügt er hinzu, darauf komme es auch gar nicht an, denn man müsse froh sein, wenn man einen geborenen Christen von der Unterschätzung des Christenthums abbrächte. Mit aller wünschenswerten Klarheit sagt Professor Wilhelm Herrmann in Marburg, welcher dazu berufen ist, die Theologie der Ritschl'schen Schule, in deren Centrum er steht, zu repräsentieren: ‚Darin sind alle Religionen einander gleich, daß sie niemanden durch wissenschaftliche Beweise auf ihren Standpunkt zwingen können. Wenn die Universitäten nur eine solche Theologie zulassen wollten, welche dies für das Christenthum in Aussicht stellte, so würden wir nicht hierher gehören'[1]). Ritschl will also einen Gottesbegriff aufstellen, erklärt aber im voraus, daß er ihn nicht beweisen kann. Warum er sich trotzdem so viele Mühe darum gegeben haben mag? Und warum er so viel von der Wissenschaft spricht? Daß Christus überhaupt Gott ‚geoffenbart' hat, wissen wir nach Ritschl nur daraus, daß der Mensch, der den Namen Christus auf sich bezog, durch Wort und Beispiel lehrte, was Ritschl für die Aufgabe der Religion erklärt. ‚Wie die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich

---

[1]) ‚Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls'. S. 31. Wenn Herrmann auch selbst auf die Wissenschaft verzichtet, so tröstet er sich doch durch ‚die Wahrnehmung des freundlichen Verhältnisses zu den Männern der Wissenschaft', welche ihn, trotzdem er weder etwas beweisen kann noch will, im Jahre 1890 zum Rector der Universität Marburg gewählt haben.

für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Ueberlieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist undeutlich, und deshalb nicht geeignet, etwas zu erklären. Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube. Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als den Offenbarer Gottes. Aber die Combination zwischen ihm und Gott seinem Vater ist eben keine Erklärung wissenschaftlicher Art. Und man darf als Theolog wissen, daß durch das vergebliche Haschen nach solcher Erklärung die Anerkennung Christi als der vollendeten Offenbarung Gottes nur getrübt wird'.[1]) Diese Auskunft dürfte manchem ‚niederschlagend genug' vorkommen, und man kann dem Ausspruch Herrmanns seine Zustimmung nicht versagen, dieser Glaube sei so schwer, daß wir ihn ‚überhaupt nicht fertig bringen'[2]).

Indessen gibt es keinen anderen Weg, den Gottesbegriff Ritschls kennen zu lernen, und so geben wir ihn mit dessen eigenen Worten wieder:

1. Der Gedanke von Gott, welcher in der Offenbarung durch Christus gegeben ist, und an den sich das Vertrauen der durch Christus versöhnten Menschen knüpft, ist der Liebeswille, welcher den Gläubigen die geistige Herrschaft über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes als dem höchsten Gute sicher stellt.

2. Dieser Endzweck Gottes in der Welt ist der Grund, aus welchem die Erschaffung und Leitung der Welt überhaupt und die Wechselbeziehung zwischen der Natur und den erschaffenen Geistern erklärt werden kann.

3. Wenn Versöhnung von Sünden durch Gott gedacht werden soll, so ist dieselbe als das Mittel zur Herstellung des Gottesreiches aus der Liebe Gottes ohne Widerspruch denkbar.

Hiermit ist gesagt: 1. Gottes Wesen besteht darin, daß er ein Liebesact ist.

2. Der nothwendige Gegenstand dieses Liebesactes, welcher demselben seine wesentliche Bestimmung verleiht, ist die geistige Herrschaft der Gläubigen über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes.

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III, 426. [2]) AaO. S. 23.

3. Nicht Gott, sondern das Reich Gottes ist das höchste Gut.

4. Der angegebene Gegenstand des die göttliche Wesenheit ausmachenden Liebesactes, d. h. der Endzweck Gottes in der Welt, ist der Erkenntnisgrund für die Erschaffung und Leitung der Welt und der Unterordnung der Natur unter den Geist als dessen Zweck.

5. Da das Reich Gottes das höchste Gut und der Endzweck Gottes ist, kann auch die Versöhnung von Sündern durch Gott nur Mittel dazu sein.

3. Die Wesensbestimmung Gottes als Liebesact.

Was die im ersten Punkt behauptete Wesensbestimmung Gottes als Liebesact betrifft, hat Ritschl durch eine analoge Erklärung der menschlichen Seele keinen Zweifel gelassen, wie jene Definition zu verstehen sei. ‚Wenn behauptet wird, daß der menschliche Geist nicht blos Fühlen, Erkennen, Wollen, sondern dahinter eine bestimmte Art des Seins und Lebens, also eine Art Natur sei .., so ist diese mystische Psychologie eben unbrauchbar in theoretischer wie praktischer Beziehung' (III, 167). Wir werden dabei auf ‚Theologie und Metaphysik' verwiesen, wo Ritschl gegen Hermann Weiß in Tübingen, nach welchem der menschliche Geist nicht nur Wille, sondern auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens ist, in Abrede stellt, daß man den heiligen Geist, abgesehen von den Functionen des christlichen Lebens, in denen er als wirksam und wirklich begriffen wird, als Realität erkenne, und wo er die Unterscheidung zwischen Wille, Sein und Leben einen aus Metaphysik und Physik des menschlichen Geisteslebens gewobenen Nebel nennt (S. 45). Die Erkenntnistheorie Ritschls will eben das Ding selbst nicht erst h i n t e r den Erscheinungen und Merkmalen des Dinges erkennen, weil dann das Ding von seinen Merkmalen getrennt wäre, sondern i n den Erscheinungen das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen. Ebenso weist sie die scholastische Psychologie zurück, nach welcher h i n t e r ihren eigenthümlichen Wirkungen des Fühlens, Vorstellens und Wollens die Seele als die Einheit der entsprechenden Kräfte, der Seelenvermögen, in ihrer Gleichheit mit sich selbst ruht (III, 19 und 20). Die ‚schulmäßige Distinction zwischen dem Ding an sich und seinen Wirkungen auf uns, zwischen dem eigentlichen Leben des Geistes und seinen activen Functionen'

wird verworfen (S. 23). ‚Das einfachste Beispiel dieser Ansicht in der scholastischen Dogmatik ist die Auseinandersetzung des Wesens und der Eigenschaften Gottes einerseits und der Wirkungen Gottes auf die Welt und das Heil der Menschheit‘ (S. 19). Hier wird also gelehrt, daß Gott, Seele, überhaupt jedes Ding nichts anderes ist als seine Thätigkeit; Ursache und Wirkung sind identisch und jene besitzt keine Realität im Unterschied von dieser, sondern existiert nur in ihr. ‚Es wird hier nicht untersucht‘, sagt Flügel[1]), ‚ob man das Reale als absolut Seiendes oder als absolut Werdendes zu denken hat, vielmehr wird diese allerwichtigste Frage der ganzen Metaphysik ohne weiteres mit der Annahme des absoluten Werdens beantwortet. Darum scheint Ritschl auch wiederum im Sinne von Lotze die Annahme von Dingen an sich, von realen Wesen als Trägern der Kräfte entbehrlich zu finden und Sein = Stehen in Beziehungen zu setzen‘. Und mit Bezug auf die Aeußerungen Ritschls, hinter der Erscheinung sei kein wirklicheres Sein zu suchen, usw.: ‚Diese Sätze im Ernst genommen führen auf die Annahme von Beziehungen ohne Bezogenes, Erscheinendem ohne Seiendes und somit vom absoluten Werden‘. Ritschl beweist gleich hier, daß er nicht gesonnen ist, etwas zu beweisen, denn er setzt seine Beschränkung des Dinges auf dessen Erscheinung und Wirksamkeit einfach als richtig voraus. Somit sind wir auch eines Gegenbeweises enthoben. Noch neuerdings wurde das Widerspruchsvolle dieser Ansicht Lotzes, welcher sich nicht scheuet, seine Theorie bis zu dem Maße auf die menschliche Natur auszudehnen, daß er die Möglichkeit offen läßt, das Wesen der Seele als ‚eine Melodie mit Pausen‘ und eine der Thaten des ‚ewigen Urquells‘, die beim Schlaf unterbrochen wird, aufzufassen, von Johann Wolff nachgewiesen[2]). Wir dürfen also Gott nicht etwa blos von seinen Eigenschaften, sondern auch von seinen Wirkungen nach außen nicht unterscheiden. Danach ist auch der göttliche Liebeswille überhaupt nichts von gewissen zeitlichen und geschöpflichen Erscheinungen Verschiedenes. Man versteht jetzt leichter, wie Ritschl dazu kam, dem hl. Thomas die Identificierung Gottes mit der Welt zu imputieren, die wirkende Ursache mit der formellen zu verwechseln, und aus dem Abschnitt, in welchem der reelle Unterschied zwischen Gott

---

[1]) A. Ritschls philosophische Ansichten S. 11. [2]) ‚Lotzes Metaphysik‘ im ‚Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft‘ 5 (1892) 137 ff.

und der Welt ex professo bewiesen wird, den Pantheismus herauszulesen. Der Grund davon ist kein anderer, als daß Ritschl, wie an seinem Ort angedeutet wurde, selbst die wirkende Ursache für ihre eigene Wirkung hält, und zwar so, daß er sich das Gegentheil gar nicht vorstellen kann. Räthselhaft bleibt freilich, daß an Thomas getadelt wird, was Ritschls eigene Meinung ist, denn es ist richtig, was Flügel sagt, daß Ritschls Denken ‚tief in die Metaphysik des Idealismus und Pantheismus eingetaucht ist', und daß er sich ‚zum nicht geringen Theil in der Metaphysik des von ihm so entschieden zurückgewiesenen pantheistischen Monismus befangen zeigt'[1]). Ganz ähnlich urtheilt Stählin: ‚Diese Ursache (d. h. Gott als die Ursache der Welt) ist aber nicht so zu denken, daß sie ein Sein auch ohne Beziehung auf die Welt hätte: sie hat kein anderes Sein, als dasjenige, welches in der ursächlichen Beziehung auf die Welt gegeben ist; also hat dieselbe kein Sein außer und über der Welt, sondern ist nur in und an der Welt'. Auch Stählin hebt Ritschls Abneigung gegen den Pantheismus, ja seine entschiedene Bekämpfung desselben hervor, fügt aber hinzu, daß trotzdem sein Gottesbegriff sich demjenigen Lotzes nähere, ‚welcher Gott als einheitlichen Weltgrund, dabei aber doch als Persönlichkeit, nämlich als Persönlichkeit im Sinne des Persönlichkeitspantheismus denkt'[2]).

Uebrigens hat Ritschl die auf S. 19 ausgesprochene Gleichheit Gottes mit seinen Wirkungen auf S. 258 glücklicher Weise längst vergessen und sucht nun nach einem ‚positiven Begriff', der Gottes ‚Unterschied von der Welt gewährleistet', denn ‚Gott wird nicht erschöpfend gedacht, wenn man seinen Begriff gleich Nicht-Welt setzt'. Er begnügt sich also damit, Gott nicht mit seinen Wirkungen, sondern mit seiner Thätigkeit zu identificieren. Daß in Gott Wesen und Thätigkeit sachlich identisch ist, kommt hier nicht in Betracht, denn es handelt sich um dasjenige, was in Gott, wie die Scholastiker sagten, der metaphysischen Wesenheit entspricht. Gerade deshalb aber erreicht hier Ritschls Eifer gegen den ‚areopagitischen Traum', den unheimlichen ‚mystischen Hintergrund', das ‚Schattenspiel jener areopagitischen Verneinungen und Bejahungen' ihren

[1]) AaO. S. 12 und 51. In dem Ritschl'schen Satze von der Erkenntnis des Dinges in seinen Erscheinungen als der Ursache seiner Merkmale usw. sieht Flügel ‚ein ganzes Nest metaphysischer Ungereimtheiten (S. 9). [2]) Kant, Lotze, Albrecht Ritschl S. 242.

Höhepunkt. Hier zeigt es sich, daß die psychologische und ethische Beurtheilung der metaphysischen überlegen ist, denn ‚der Gott, den man doch nur als Nicht-Welt denkt, verhält sich eben immer negativ gegen alles Wirkliche. Also auch wenn man ihn als die geistige Person vorstellt, welche sich selbst denkt und sich selbst will, so wird diese auf den Areopagitismus aufgetragene, noch nicht einmal specifisch christliche, sondern aristotelische Vorstellung in ihrer Art völlig unwirksam durch den Satz des Thomas, daß der Selbstzweck Gottes in unverhältnismäßiger Weise über den Zweck der Welt hinausliege‘. In diesen Sätzen wird der, wie Ritschl richtig sagt, nicht einmal specifisch christliche, sondern rein vernunftgemäße Gottesbegriff, welcher seit Jahrtausenden in Geltung war, für falsch erklärt. Gerade weil der Begriff der Geistigkeit und Persönlichkeit ‚auf den Areopagitismus aufgetragen‘ wird, erhält er die der göttlichen Geistigkeit und Persönlichkeit wesentliche Vollkommenheit; denn ‚die Abstraction von der Welt‘, welche Ritschl mit so unüberwindlichem Grauen erfüllt, ist nicht die Gleichsetzung von Gott und Nicht-Welt, so daß Gott ‚nur‘ als Nicht-Welt gedacht würde; sie ist überhaupt nicht der Weg, auf welchem das Dasein Gottes erkannt wird, sondern führt nur zur Bildung des Begriffs vom allgemeinen Sein. Daß Ritschl den Schluss vom relativen auf das absolute Sein mit der Abstraction des allgemeinen vom besonderen, nicht zu unterscheiden fähig ist, hat, wie er uns mittheilte, im Verblassen seiner ‚Erinnerungsbilder‘ aus der Jugendzeit seinen Grund. Der wahre ‚Areopagitismus‘ erklärt Gott nicht für das allgemeine, sondern für das absolute, d. h. das durch sich seiende Sein, welches in voller Unabhängigkeit von allem anderen die Fülle der Vollkommenheit und Wirklichkeit in sich selbst besitzt. Wird auf diesen Begriff der der Geistigkeit und Persönlichkeit nicht zwar ‚aufgetragen‘, sondern aus ihm abgeleitet, so ergibt sich die Wesensbestimmung Gottes als des durch sich seienden, vernünftigen und freien persönlichen Wesens, welches in der Erkenntnis und Liebe seiner selbst unendlich glücklich ist. Daß dieser Gottesbegriff ‚nicht einmal christlich‘ ist, kann in den Augen eines vernünftigen Menschen kein Vorwurf für ihn sein. Diese Bemerkung stammt aus der Abneigung Ritschls gegen natürliche Theologie und aus seiner Absicht, nur aus der Offenbarung zu schöpfen, wofür er gelegentlich von orthodoxen Protestanten gelobt wird, welche meinen, das

Absolute nicht beweisen zu können, sondern zu fühlen[1]). Ritschl bezeichnet es ausdrücklich als ‚Irrthum‘, ‚daß die Liebe Gottes eine Wahrheit der natürlichen Theologie sei‘ (III, 179). Natürliche Religion ist ihm ‚Rationalismus‘. Daneben hat er freilich, wie wir erwähnten und später eingehender besprechen werden, doch auch einen rationalen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern gemeint, und so eine mehr als areopagitische Abwechselung eintreten lassen. Die Ritschl'sche Definition Gottes als Liebeswille ist demnach als eine empirische, psychologische, ethische im Gegensatz zu einer metaphysischen, vermöge welcher man von Gott, wie er meint, ‚etwas a priori weiß‘, zu verstehen; d. h. ebenso wie nach Kant die Erscheinungen die wirklichen Dinge sind, so ist nach Ritschl dasjenige, was als göttliche Erscheinung erfahren werden kann, Gott; nach einer seiner ‚Gedankenreihen‘ wäre das das von Gott außer Gott Gewirkte, und in der That kann Gott nur so in die Erscheinung treten; nach einer anderen ‚Combination‘, welche nach dem eben Gesagten in sich selber unmöglich ist, aber von Ritschl schließlich beibehalten zu werden scheint, ist diese Erscheinung der seinen Wirkungen gegenüberstehende und von ihnen unterschiedene Liebesact Gottes. In keinem Fall ist aber ‚dahinter‘ noch etwas zu suchen, denn alles Weitere wäre metaphysisch, mystisch, unheimlich. Diese negative Seite der Ritschl'schen Definition richtet sich vor allem gegen das Absolute. Die Anklagen Ritschls gegen diesen Begriff sind folgende: 1. Er läßt keine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu; 2. er setzt Gott gleich einer Größe, welche nur Nicht-Welt ist, sich also negativ gegen alles Wirkliche verhält; 3. daran kann die Selbsterkenntnis und Selbstliebe Gottes nichts ändern, weil der Selbstzweck Gottes über den Zweck der Welt in unverhältnismäßiger Weise hinausliegen soll; 4. eine falsche Consequenz dieses Begriffes ist die Willkürlichkeit der Schöpfung und christlichen Offenbarung; 5. eine andere falsche Consequenz ist, daß das Ziel der christlichen Offenbarung, die Anschauung Gottes, ebenso außer Verhältnis

---

[1]) ‚Kant hat die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes widerlegt‘ . . ‚Das menschliche Bewußtsein ist an sich selbst zugleich das Wissen eines absoluten Seins, so daß der Mensch sich seiner selbst nicht bewußt wird, ohne sich in seiner Beziehung auf ein absolutes Sein inne zu werden‘. ‚Wir haben also eine unmittelbare und ursprüngliche Gewißheit von Gottes Dasein wie von unserer eigenen Existenz‘. (!) Stählin, aaO. S. 36.

steht zur menschlichen Natur, wie der Selbstzweck Gottes zur Welt; 6. wer die Eigenschaften Gottes unter sich und von dessen Wesen und Thätigkeiten unterscheidet, wie das von orthodoxen Protestanten, zB. Philippi, Frank geschieht, ‚hat keinen Begriff von der Einheit Gottes, und läſst dem Rationalismus die Möglichkeit, von dem christlichen Gedanken Gottes nur so viel gelten zu lassen, als zu der ersten oder zweiten Stufe paſst'. (Die letzte Bemerkung bezieht sich auf die Eintheilung Philippis: ‚Gott 1. als absolute Substanz, a) Ewigkeit, b) Allgegenwart; 2. als absolutes Subject, a) Allmacht, b) Allwissenheit; 3. als heilige Liebe, a) Weisheit, b) Gerechtigkeit, c) Güte'.)

Daß Ritschl meint, die Absolutheit lasse keine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen zu, kommt daher, daß er unter absolut ‚abgelöst' versteht und sonst nichts. Es haben ihm aber, wie früher bemerkt, seine protestantischen Kritiker gezeigt, daß der Sprachgebrauch, denjenigen Ritschls selbst einbegriffen, ein anderer ist. Eine absolute Monarchie zB. ist nicht die Herrschaft eines Fürsten, den man nur als Nicht-Volk denkt, der mit seinen Unterthanen keine Gemeinschaft hat und sich gegen sie immer rein negativ verhält; sondern es ist im Gegentheil die Fülle der Herrschergewalt, deren Besitz den Fürsten nur in dem Sinne zum Nicht-Volk macht, daß er ihm die dem Volke mangelnden Vollmachten verleiht; dieselben bewirken nicht die Unterbrechung der Gemeinschaft mit dem Volke, sondern die Unabhängigkeit von ihm und begründen so für deren Inhaber die Möglichkeit der wirksamsten und zugleich vollkommensten Handlungsweise zum Nutzen der Unterthanen. Letztere hängen vom Herrscher ab, er aber nicht von ihnen; das ist das ganze Geheimnis; seine Herrschaft ist absolut, d. h. erstens vollendet oder vollkommen, ohne Beimischung eines der Herrschaft entgegengesetzten Elementes, und deshalb zweitens unabhängig. Mit Recht sagt Stählin über Ritschls Geringschätzung des Begriffs des Absoluten: ‚Das rein negative Verhältnis, in welches sich seine Theologie zu diesem Begriffe setzt, erweist sich gerade als der Grundmangel seiner Gotteslehre und muſs nothwendig verhängnisvoll für dieselbe werden'[1]). Das Absolute bedeutet nach Ritschl wörtlich ‚das was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu anderem steht', es wird von ihm ausdrücklich dem

[1]) Kant, Lotze, Albrecht Ritschl S. 164.

,allgemeinen Sein' gleichgesetzt, es wird nach seiner Meinung ,außer allen Beziehungen auf Anderes' als ,das bloße Fürsichsein gedacht', es ist ,ein metaphysischer Begriff, welcher nur den Brahmanen und den Mystikern im Islam und in der christlichen Kirche geläufig ist', ,das isolierte qualitätlose Ding', ,ein metaphysischer Götze'[1]), ,ein Idol anstatt Gottes'[2]) usw. Die Hauptschwierigkeit Ritschls gegen diesen Begriff ist, wie sich erwarten läßt, die oberflächliche, seit Jahrhunderten gebräuchliche, daß der ganze Begriff in den des Relativen umgesetzt wird, wenn Beziehungen wie Liebe und Gerechtigkeit mit ihm verbunden werden, und daß andererseits durch den Ausschluss jeder Beziehung des Absoluten auf anderes, auch jede Beziehung von anderem auf das Absolute ausgeschlossen sei. Auf dieselbe Einwendung Herbert Spencers, daß das Absolute nicht Ursache sein könne, weil es als Ursache blos in Beziehung zur Wirkung bestehen, und als Absolutes jede Beziehung ausschließen müsse, gibt Tilmann Pesch eine Antwort, welche wir mutatis mutandis, d. h. mit einziger Aenderung des Namens auch Ritschl geben: ,Eine so vornehm-steife Gelehrsamkeit, wie die Spencers, sollte sich bei so knapp zugeschnittener Gewandung nicht so leichtsinnig auf solche Gedankenwendungen einlassen. Ueberall fehlt's und kracht's, und das ist um so komischer, je ernster die Miene. Hätte der Herr zB. einmal in einem Schulbuch das Capitel über die Relationen gelesen, die obigen Zeilen würden wohl ungeschrieben geblieben sein'[3]). Absolut ist, was in sich betrachtet, relativ, was in Beziehnng auf ein anderes das ist, was es heißt. Dem Sein nach absolut ist demnach jenes Wesen, dem das Sein nicht infolge einer Beziehung, die es zu einem andern hätte, sondern seiner selbst wegen zukommt. Die höchste Absolutheit schließt jedwede derartige Beziehung aus[4]). Kleutgen weist darauf hin, daß durch die kosmologischen Argumente gerade das Absolute erreicht wird, ist also mit der ganzen philosophischen Richtung, die er vertritt, davon überzeugt, daß eine derartige Beziehung auf Gott, wie sie dem Geschöpflichen eigen ist, nicht nur nicht eine gleichartige Beziehung Gottes auf das Geschöpfliche fordert, sondern im Gegentheil auf ein von jeder derartigen Beziehung Freies, nämlich auf das Absolute führt. Denn gerade

[1]) Theologie und Metaphysik[2] S. 18—20. [2]) Rechtfertigung und Versöhnung[3] III, 226. [3]) Die großen Welträtsel II, S. 296. [4]) Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II[2], S. 7 ff. und 735 ff.

weil die Dinge unselbständig und abhängig sind, können sie nur durch ein Selbständiges und Unabhängiges, d. h. ein Absolutes erklärt werden. Sonst müßte alles Seiende von einem anderen abhängen, und so bliebe ein jedes unerklärlich. Daher die Abneigung Ritschls gegen beides: das Absolute und den Weg, auf dem es erreicht wird; das erstere will der orthodoxe Protestantismus festhalten, den letzten verschmäht er, und muß sich so den Spott Ritschls gefallen lassen, mit Brahmanen und den Mystikern des Islam das Absolute ‚praktisch erfahren und erproben' zu wollen. Hätte nun Ritschl den Rath, welchen Spencer von Pesch erhielt, befolgt, so würde er gefunden haben — wozu übrigens ein wenig Nachdenken genügt — daß die von ihm für so selbstverständlich gehaltene Behauptung, jede Beziehung verlange eine Wechselbeziehung, nicht so evident, sondern vielmehr falsch ist. Oder ist vielleicht die Beziehung der Erkenntnis und Liebe zu den Gegenständen dieser Thätigkeiten mit einer ebenso realen Beziehung der Gegenstände auf deren Erkenntnis oder Liebe verbunden? Nun wäre aber nur dann jede Beziehung von einer Wechselbeziehung begleitet; oder, was dasselbe ist: es wäre nur dann jede Beziehung eine gegenseitige (relatio mutua), wenn sie nicht in einem Glied real sein könnte, ohne es auch im anderen zu sein, noch im einen rein logisch, ohne es ebenso im anderen sein zu müssen. Daß dem nicht so ist, zeigt nicht nur die Uebereinstimmung der Schule, welcher Ritschl freilich keine Auctorität zugesteht, sondern die Sache selbst, denn es leuchtet doch ein, daß die Objecte unserer Erkenntnis durch dieselbe nicht im mindesten alteriert werden; daß sie sich sachlich zu uns nicht anders verhalten, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten, als wenn wir nicht an sie denken, während unser Gedanke von ihnen eine ebenso wirkliche Beziehung zu ihnen hat als er selber wirklich ist. Als daher Aristoteles schrieb, Gott sei dasjenige, von dem Himmel und Erde abhänge, glaubte er damit nicht gesagt zu haben, Himmel und Erde sei dasjenige, von dem Gott abhänge; wenn wir uns vom ewigen Gesetz abhängig erklären, wollen wir damit nicht sagen, das ewige Gesetz hänge ebenso von uns ab, wie wir von ihm. Das wäre aber ein Widerspruch, denn weit entfernt, daß jede Beziehung eine ihr gleichartige des correlaten Terminus verlange, gibt es sehr viele Beziehungen, welche eine solche ihrer wesentlichen Beschaffenheit zufolge ausschließen. Freilich ist in Gott die Sache umgekehrt als im an-

geführten Beispiel von der Erkenntnis und Liebe, denn wir behaupten, daß die geschaffenen Dinge eine reale Beziehung zu Gott haben, während Gottes Erkenntnis, Liebe und sogar sein schaffender und erhaltender Wille nur eine logische Beziehung zu den Dingen in ihm begründen kann. Aber dieser Schwierigkeit gegenüber gibt Tilmann Pesch Herbert Spencer zu bedenken, daß Gott kein Mensch ist. Ritschl will freilich auf Gott entweder die Begriffe, so wie wir sie von den Geschöpfen haben, angewendet wissen oder gar keine[1]), und so hat er eigentlich erklärt, daß er nicht gesonnen sei, Gott nicht als Menschen zu betrachten; keinesfalls aber kann er die Forderung stellen, daß sich jemand diesen seinem Vorsatz anschließt. Uebrigens zeigt schon die bloße Erfahrung, daß in allen Reichen der Natur die Abhängigkeit der Ursache von ihrer Wirkung in umgekehrtem Verhältnis steht zu derjenigen der Wirkung zur Ursache; ja die eigentliche Abhängigkeit ist sogar ganz auf Seite der Wirkung, so daß die ihr eigenthümliche Beziehung gar nicht auf Seite der Ursache sein kann, wenn man nicht mit Ritschl etwas für Ursache und Wirkung zugleich erklären will. Geheimnisvoll zwar immer noch, aber doch nicht widerspruchsvoll, wie diese letztere Annahme, ist daher die göttliche Vollkommenheit, vermöge welcher er ohne Veränderung seiner selbst durch denselben mit seiner Wesenheit identischen Willensact die Welt ins Dasein rief, durch den er, auch ohne jede Wirkung nach außen, einzig in der Liebe seiner selbst hätte verharren können. Wenn es schon unter Menschen das charakteristische Merkmal glücklicher Vereinigung von Kraft und Einsicht ist, mit wenig Mitteln und geringer Anstrengung vieles zu erreichen, und wenn auch geschaffene Ursachen und Thätigkeiten, obgleich einfach, die verschiedensten und mannigfaltigsten Wirkungen hervorrufen können, sollte sich da dieselbe Vollkommenheit nicht in einer uns nicht vorstellbaren Weise in der ersten Ursache denken lassen? Damit ist gezeigt, daß die Absolutheit Gottes seine wirkliche Gemeinschaft mit den Menschen nicht ausschließt, da die Wirklichkeit der Ursache und Ursächlichkeit mit der

[1]) ‚Alle unsere Gedanken vom Verhältnis zwischen Gott und uns haben immer ihr Maß an der Analogie von Verhältnissen zwischen Menschen. Wenn wir diese Analogien überhaupt verlassen, oder etwas ihnen Entgegengesetztes von Gott aussagen, so denken wir entweder nicht mehr, oder wir thun unserem Denken eine Gewalt an, die doch vergeblich ist‘. Jahrbücher für deutsche Theologie 5 (1860) S. 635.

Wirklichkeit der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung nicht zusammenfällt. Daß Gott als der Absolute nur Nicht-Welt sei, ist eine zu sinnlose Behauptung, als daß Ritschl im Ernst gemeint haben kann, das hätten seine Gegner gesagt. Wenn er daraus folgert, daß Gott sich negativ gegen alles Wirkliche verhalte, so hat die unbestimmte Redeweise entweder ebenso wenig Sinn, wie ihre falsche Voraussetzung, oder sie soll nochmals ausdrücken, daß die Absolutheit Gottes die in ihm doch nothwendigen wirklichen Beziehungen zu den Geschöpfen ausschließt. Darauf ist schon geantwortet: Die Vollkommenheit Gottes kann in ihrer Absolutheit dasselbe und unendlich mehr bewirken, als was Geschöpfe nur so leisten können, daß sie durch ihre eigene Wirksamkeit eine wirkliche Beziehung zur Wirkung erhalten. Sucht Ritschl Gesinnungsgenossen für seine Ansicht von den realen Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen, so findet er sie nur bei einigen wenigen der von ihm so gering geschätzten Nominalisten. Eigenthümlich macht sich auch hier die Ironie des Schicksals geltend. Bei Thomas soll nach Ritschl das planmäßige Handeln Gottes nach Ideen und die Ordnung geschöpflicher Mittel auf den göttlichen Zweck hin Gott zu einem endlichen Wesen machen, obgleich Thomas nach Ritschls eigenem Bericht jenes Handeln, sowohl wie jene Hinordnung ohne wirkliche Beziehung Gottes zu den Geschöpfen geschehen läßt; und jetzt verlangt Ritschl wirkliche Beziehungen Gottes auf Welt und Menschen, und das soll keine Verendlichung Gottes sein.

Das ‚negative Verhältnis' Gottes zu allem Wirklichen birgt aber ein noch größeres Geheimnis. Dasselbe ist durch die Anordnung der Ritschl'schen Behauptungen selbst angedeutet. Wir hören nämlich, daß der Gott des Areopagitismus sich negativ gegen alles Wirkliche verhalte, obgleich er sich selbst erkennt und will, denn diese Vorstellung werde ‚in ihrer Art völlig unwirksam durch den Satz des Thomas, daß der Selbstzweck Gottes in unverhältnismäßiger Weise über den Zweck der Welt hinausliege'. Das ist der dritte Angriff auf das Absolute. Was der Beisatz ‚in ihrer Art' bedeuten soll, ist schwer zu bestimmen; jedenfalls findet auch er die ihm gebürende Berücksichtigung, wenn gezeigt wird, daß jene Vorstellung durch den Satz des Thomas in keiner Art unwirksam wird. Vor allem ändert offenbar die Selbstkenntnis und Selbstliebe Gottes sehr viel daran, daß er sich negativ zu

allem Wirklichen verhalte; denn da Gott selbst der Allerwirklichste ist, verhält er sich durch sein Verhalten gegen sich selbst allein schon nicht negativ zu allem Wirklichen. Versteht man aber unter Wirklichem das von Gott verschiedene entweder rein Mögliche oder Existierende, so verhält sich wiederum Gott gegen keines von beiden negativ, und zwar gerade deshalb, weil er sich nicht negativ gegen sich selbst verhält, also eben deswegen auch nicht gegen das zu ihm in nothwendiger Beziehung Stehende. Keine reale Beziehung haben und sich negativ verhalten, ist eben nicht dasselbe, weil es auch eine logische Beziehung gibt, welche, besonders in Gott, etwas sehr Positives bedeuten kann. Wie die Selbsterkenntnis und Liebe Gottes keine reale Beziehung seiner selbst zu sich selbst begründet, sondern nur eine logische, weil er von sich selbst nicht real verschieden ist[1]), und wie er sich deshalb doch nicht negativ zu sich selbst verhält, sondern höchst positiv, indem er sich erkennt und liebt, ebenso verhält er sich auch nicht negativ, sondern positiv gegen seine Geschöpfe, die er erkennt und liebt, ohne eine reale Beziehung zu ihnen zu haben. In welcher Art die Vorstellung von der Selbsterkenntnis und Liebe Gottes durch das unverhältnismäßige Hinausliegen seines Selbstzweckes über den Weltzweck unwirksam wird und so das negative Verhalten Gottes gegen alles Wirkliche nicht hindern kann, läßt sich aber auch noch durch das, was aus jenem Mangel an Verhältnis folgt, abnehmen: ‚Deshalb wird die Weltschöpfung, auch wenn sie aus der Liebe Gottes erklärt wird, doch nur aus einem willkürlichen Willen Gottes abgeleitet‘. Hiernach läge also die Art der Unwirksamkeit des Begriffs der göttlichen Selbstliebe darin, daß sie nicht die Nothwendigkeit der Schöpfung zur Folge hat, und Gott würde sich in dem ‚Sinne‘ negativ gegen alles Wirkliche außer ihm verhalten, daß er es nicht mit Nothwendigkeit zur Existenz brächte. Dies ist die vierte Anklage gegen das Absolute, und mit ihr sind wir bei dem Punkte angelangt, dessen Erörterung wir bei der Besprechung der ‚geschichtlichen Studien‘ hierher verschoben haben. Es handelt sich um die Zusammenfassung der Ordnung der Liebe Gottes mit dem Ver-

[1]) Dies gilt von dem durch die Vernunft erkennbaren essentialen, nicht von dem nur aus der Offenbarung bekannten notionalen Erkennen und Wollen Gottes. ‚Das essentiale Erkennen und Wollen fällt mit dem göttlichen Wesen, das notionale mit den betreffenden Personen zusammen‘. Heinrich, Dogmatische Theologie² 4. Bd S. 491.

hältnis seines Selbstzweckes zur Ordnung der Welt durch das System der göttlichen Ideen. ‚Hier liegen die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben entsprechenden Gottesbegriffs und warten, wie es scheint, nur auf die Intuition, welche sie in e i n e r Form der Anschauung und in e i n e r Formel vereinigt!‘ Es ist schon constatiert, daß die Erwartung der Welt sich in Albrecht Ritschl erfüllt hat; ihm ist die Intuition zutheil geworden, er hat die Zauberformel gefunden!

Ehe wir uns der ungestörten Bewunderung des Ritschl'schen Gedankens hingeben, müssen wir also auf das eingehen, was er in den ‚geschichtlichen Studien‘ gegen die Lehre des hl. Thomas von den göttlichen Zwecken vorbringt. Durch die Leugnung der Nothwendigkeit jedes besonderen Willensinhaltes, heißt es dort (X, S. 293), für den göttlichen Selbstzweck wird derselbe als reine Form bewahrt. Dies entspricht sowohl den areopagitischen Voraussetzungen des Thomas, nach welchen die göttliche Weisheit nicht auf irgend eine Ordnung der Dinge beschränkt wird, als den aristotelischen, denen zufolge Gott actus purus ist und von keiner Materie, also auch nicht von dem Stoff des göttlichen Willens vervollkommnet werden kann. Da Thomas nun doch die Dinge durch den bestimmten Willen Gottes hervorgebracht werden läßt, so geht ihm die Unterschiedslosigkeit des göttlichen Wesens wieder verloren, Gottes Absolutheit ist nicht mehr haltbar, sein auf den Begriff des zufälligen Willens zurückgeführtes Wesen wird zum endlichen Wesen. ‚Denn zum Zweck der Hervorbringung der Dinge wird unumgänglich eine Bewegung des göttlichen Willens nach etwas noch nicht Besessenen vorausgesetzt, und diese Bewegung wird nur durch die Befriedigung eines Bedürfnisses verständlich, welches eigentlich von Gott weggedacht werden soll.. Der Wille ferner, welcher im Verhältnis zu seinem Selbstzweck keiner Mittel bedarf, ist willkürlich, indem er doch Mittel zu jenem Zweck setzt, und um so willkürlicher, wenn er auch andere Mittel zu seinem Zwecke (25, 5), ja entgegengesetzte als die wirklich gewählten, wählen kann. Der Wille aber, dessen wirkliche Zwecke und Handlungen in keinem berechenbaren Verhältnis zum letzten Motiv, hier also zum Selbstzweck Gottes, stehen (25, 5), mag negativ, d. h. mechanisch, unbeschränkt sein, er ist dennoch der in sich beschränkte Wille, wenn die Schranken, die er sich durch seine Zwecke und seinen Plan selbst setzt, kein Motiv der Nothwendigkeit für

ihn selbst besitzen. Nur derjenige Wille ist positiv frei und vollkommen selig, dessen Plan im Verhältnis zu seinem Selbstzwecke steht, der deshalb des letzteren gewiss ist in jedem einzelnen dem Plan entsprechenden Zweckgedanken, den er fasst und ausführt. Die Seligkeit hingegen findet nicht statt, wenn jeder einzelne Zweckgedanke von der Erkenntnis begleitet ist, daß auch ein anderer Plan und im einzelnen Fall ein entgegengesetzter Zweck gefasst sein könnte. Oder die Seligkeit ist wenigstens nicht vollkommen und nicht göttlich, wenn nur der Trost obwaltet, daß die bestimmte Handlungsweise, zB. die Erlösung der Menschen durch das Leiden Christi, melius et convenientius justitiae et misericordiae dei sei, während auch eine andere Handlungsweise gerecht gewesen wäre, da auch, was im einzelnen Falle gerecht wäre, von dem zufälligen Willen Gottes abhängt'. Wir lernen also hier, daß nach dem hl. Thomas der Selbstzweck Gottes eine reine Form ist und daß dieses dessen areopagitischen Voraussetzungen entspricht, d. h. dem Traum vom unbestimmten, allgemeinen Sein. Der Selbstzweck Gottes ist Gottes eigene Güte, welche allein das objectum primarium et principale des göttlichen Willens sein kann; so der hl. Thomas. Gottes Güte also oder Gott selbst ist eine reine Form, d. h. hat keinen Inhalt, weil ‚kein Verhältnis der Nothwendigkeit' zwischen dem Selbstzweck Gottes und dessen Zwecken in der Welt besteht. Das ist gewiss schwer zu verstehen. Nach dem ‚naiven, gewöhnlichen Menschenverstand' ist der Selbstzweck Gottes selbst der Inhalt, oder correcter ausgedrückt, der Gegenstand des göttlichen Willens; wer fragt aber nach dem Gegenstand eines Gegenstandes oder dem Object eines Objectes, und wer nennt das Object eines Willensactes inhaltslos, weil es kein Object hat? Nehmen wir aber an, Ritschl wolle uns über die Inhaltslosigkeit des göttlichen Willens belehren, so ist wiederum nicht einzusehen, warum ein Wille, dessen Object Gott selbst ist, inhaltslos oder ohne Object sein müsse, wenn er nicht nothwendig etwas außer sich will. Schon ein bloßer Mensch, der zwar vieles außer sich wollen muss, kann doch auch viele Verstandes- und Willensthätigkeiten auf sich allein richten; nach Ritschl haben all diese Acte keinen Inhalt, weil der Thätige selbst ihr Inhalt ist. Als Beweis für diese scharfsinnige Auslegung der Lehre des heil. Thomas wird wieder der fünfte Artikel der 25. Quästion, die Unterscheidung zwischen potentia absoluta und ordinata ent-

haltend, ins Feld geführt: Weil Gott imstande ist, anderes zu machen, als was er macht, ist sein Selbstzweck oder (vielleicht) sein Wille eine reine Form, d. h. weil Gott frei ist in der Wahl der zu verwirklichenden Weltordnung, hat sein Wille keinen Inhalt. Das ist die Art, in welcher die Vorstellung von Gott als einer geistigen Person, welche sich selbst denkt und sich selbst will, völlig unwirksam wird. Wo der Zusammenhang zwischen jener Behauptung Ritschls und dem angerufenen Artikel des hl. Thomas ist, dürfte nicht so leicht zu sagen sein, und doch findet sich der so oft und so emphatisch von Ritschl citierte Ausspruch von dem ‚unverhältnismäßigen Uebersteigen des Selbstzweckes Gottes' gerade hier. Zu den ‚aristotelischen Voraussetzungen' paßt die ‚reine Form' allerdings insofern, als sie nun plötzlich zur Abwechselung nicht mehr im falschen Sinne von inhaltsloser Form, sondern von reiner Thätigkeit genommen wird, welche von keinem geschaffenen Gegenstand eine Vollkommenheit erhalten kann. Durch die Bestimmtheit des göttlichen Willens, d. h. dessen freie Selbstbestimmung, wie es bei Thomas selbst heißt, soll dann die Unbestimmtheit des göttlichen Wesens wieder verloren gehen; aber die Unbestimmtheit des göttlichen Wesens existiert nur in der Einbildung Ritschls und außerdem ist wohl bei ihm, nicht aber bei Thomas der göttliche Wille auch dem Begriffe nach das göttliche Wesen. Die Vorwürfe von der Verendlichung Gottes und der Unhaltbarkeit seiner Absolutheit wurden schon gewürdigt, diejenigen von der Bewegung des göttlichen Willens ‚nach etwas noch nicht Besessenem' und ‚der Befriedigung eines Bedürfnisses' richten sich in ihrer ganzen Schärfe gegen die gleich zu erwähnende Theorie Ritschls, nicht aber gegen Thomas, bei welchem schon die Antwort darauf steht, daß nämlich Gott sich nach dem Besitz keiner Sache bewegen kann, weil keine Sache ihn bewegen kann, und eben deshalb hat er auch kein Bedürfnis nach irgend einer Sache[1]). Aber auch ohne ein solches Bedürfnis in Gott ist die Schöpfung von seiner Seite nicht willkürlich oder unvernünftig und zwecklos, ebenso wenig wie das Almosen eines Reichen diesen Vorwurf verdient. Wie der Reiche

[1]) Vgl. auch De potentia q. 3 art. 15 ad 14: ‚Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas ex cujus amore est, quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem, quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet, quia agit non ex appetitu finis sed ex amore finis'.



nicht Almosen gibt, um reicher zu werden, sondern anderen von seinem Reichthum mitzutheilen, und hierin niemand etwas Willkürliches sieht, obgleich das Almosengeben zum Selbstzweck des Reichen nicht nothwendig ist, so kann auch Gott Wesen erschaffen, die er nicht erschaffen muss, ohne willkürlich zu handeln. Endlich wird nochmals das ‚nicht berechenbare Verhältnis‘ angerufen. Der naive Menschenverstand würde etwa an die Möglichkeit denken, ein Gebäude nach verschiedenen Methoden herzustellen oder einen Ort auf verschiedenen Wegen zu erreichen. In diesem Falle würden nach Ritschl die wirklichen Zwecke und Handlungen des Willens in keinem berechenbaren Verhältnis zum letzten Motiv stehen; und weil in seinem Plan kein Motiv der Nothwendigkeit wäre, so wäre er selbst nicht frei. ‚Das‘, hat Otto Pfleiderer einem anderen Ritschl'schen Gedanken gegenüber gesagt, ‚geht über meinen Verstand‘. Weil der Wille nicht genöthigt ist, ist er nicht frei. Dabei wird immer die Supposition beibehalten, es handle sich um einen erst zu verwirklichenden letzten Zweck. Selbst dann ist die Möglichkeit, verschiedene Mittel zu wählen, kein Grund zur Willkür und noch weniger eine Verneinung der Freiheit, welche doch die Voraussetzung der Willkür ist, während Ritschl — ein neues Räthsel — die Willkür behauptet und die Freiheit leugnet. Der letzte Zweck, welcher der Selbstzweck Gottes ist, kann aber nicht erst noch verwirklicht werden, und deshalb verräth es einfach die totale Abwesenheit jedes Gottesbegriffes, wenn Ritschl schreibt, daß Gott seines Selbstzweckes gewiss sei, hänge von seinem Weltplan und den in ihm enthaltenen Zweckgedanken ab. D. h. daß Gott Gott ist (finis qui) und daß Gott im Genuss seiner selbst ruht (finis quo), hängt von Gottes Weltplan ab. Die Unverhältnismäßigkeit des göttlichen Selbstzweckes zu allem Geschaffenen, von welcher der hl. Thomas redet, ist offenbar die der Unendlichkeit des göttlichen Wesens gegenüber der Endlichkeit der Creatur: Weil Gottes Güte und Vollkommenheit auf unendlich viele Weisen und durch unendlich viele verschiedene und mannigfaltige Welten nachahmbar ist, kann die Verwirklichung einer bestimmten Welt nur die Wirkung eines freien göttlichen Willensactes sein. Frei ist derselbe eben dadurch, daß er, während er unendlich viele andere Bestimmungen treffen könnte, gerade diese trifft. Die verlangte Zusammenfassung des göttlichen Selbstzweckes mit den Zwecken in der Welt durch das System der göttlichen Ideen ist hiermit ge-

geben. Sie besteht darin, daß die göttlichen Ideen die Wesenheiten aller Dinge darstellen, somit auch deren inneren Zweck, welcher mit ihrer Form und deren Vervollkommnung zusammenfällt. Dieser innere Zweck ist aber gerade Wiederspiegelung, Nachahmung und Genuss der göttlichen Güte, also stellt das System der göttlichen Ideen die Weltdinge und die Welt als durch ihren inneren Zweck auf einen äußeren hingeordnet dar; dieser der Welt äußerliche ist aber gerade der Gott innerliche Zweck, Gott selbst; also stehen die wirklichen Zwecke und Handlungen Gottes nicht in keinem berechenbaren Verhältnis zum letzten Motiv. Daraus, daß alle möglichen Weltpläne geeignet wären, dem göttlichen Selbstzweck zu dienen, folgt nicht, daß der wirklich gewählte es nicht thut, sondern das Gegentheil. Ebensowenig folgt daraus, daß zwischen dem Selbstzweck Gottes und dem Weltzweck kein Zusammenhang besteht, sondern das Gegentheil, nämlich ein so inniger Zusammenhang, daß den Weltdingen und Weltwesen die Unterordnung unter den göttlichen Selbstzweck wesentlich ist. Aber Ritschl verwechselt eben das Wesen mit dem Dasein. Für ihn besteht nur dann ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Gottes- und Weltzweck, wenn die Existenz der Welt von jenem gefordert wird. Zu diesem Zwecke construiert er sich ein sehr eigenthümliches ‚System der göttlichen Ideen' und imputiert seine eigene Vorstellung von den göttlichen Ideen auch noch dem hl. Thomas. Obgleich dieser ausdrücklich erklärt, Gott habe von allen Dingen, auch den nie zur Existenz gelangenden, Ideen, weil es nicht nur praktische Ideen oder Musterbilder, sondern auch theoretische oder einfache Erkenntnisse gebe (15, 3), behauptet Ritschl gegen Baur, bei Thomas seien die Ideen ‚Gedanken Gottes von dem von ihm Unterschiedenen, welches er zugleich, daß es wirklich werde, will'.

Noch deutlicher tritt die Ritschl'sche Begriffsverwirrung durch den Vorwurf, den wir an fünfter Stelle anführten, hervor, daß das Ziel der christlichen Offenbarung, die Anschauung Gottes, ebenso außer Verhältnis stehe zur menschlichen Natur, wie der Selbstzweck Gottes zur Welt. Wir haben kurz vorher gezeigt, daß der innere Zweck der Welt seiner Natur nach auf Gott gerichtet ist, und haben darauf hingewiesen, daß der innere Zweck eines Wesens dessen Form und deren Vervollkommnung ist. Form und Vervollkommnung der Form der menschlichen Natur steht aber so wenig außer Verhältnis zur menschlichen Natur, daß sie vielmehr die

menschliche Natur und deren natürliche Vollkommenheit ausmacht. Aber wie kann die übernatürliche Anschauung Gottes die natürliche Vervollkommnung des Menschen sein? Diese Schwierigkeit hat Ritschl zu lösen, nach welchem durch die Reformatoren ‚die Erkenntnis gewonnen werden musste, daß der im Christenthum begründete Zweck der geistigen und seligen Gemeinschaft der Menschen mit Gott in dem Begriff des menschlichen Wesens ursprünglich eingeschlossen sei'. Wir begnügen uns mit jenem Verhältnis der menschlichen Natur zur Anschauung Gottes, welches in deren Empfänglichkeit dazu und darin besteht, daß der Gegenstand dieser Anschauung derselbe ist, welcher auch der Gegenstand der nicht unmittelbaren Erkenntnis in der natürlichen Seligkeit wäre. Hätte Ritschl sich bemüht, den von ihm ‚erklärten' hl. Thomas etwas aufmerksamer zu lesen, so hätte er gefunden, daß in ‚diesem Gefüge mittelaltriger Theologie' das Schauen Gottes ebenso wenig außer Verhältnis zum menschlichen Wesen steht, wie Gottes Zweck zu dem der Welt, und daß dasselbe also nicht durch die vernunftwidrige Häresie der ‚reformatorischen Schultheologen' ‚durchbrochen' werden musste, das übernatürliche Ziel sei dem Menschen natürlich und wesentlich. ‚Die selige Anschauung Gottes ist in einer Beziehung über der Natur der vernünftigen Seele, insofern dieselbe nämlich nicht aus eigener Kraft zu ihr gelangen kann; in einer anderen Beziehung ist sie aber der Natur der Seele gemäß, insofern dieselbe nämlich ihrer Natur nach für sie empfänglich ist, dadurch daß sie nach dem Bilde Gottes geschaffen ist'[1]). Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott setzt Thomas in dessen Erkenntnis-Fähigkeit und Thätigkeit, und den Gegenstand der letzteren bestimmt er in einer Weise, daß man seine Ausdrücke gegen den Vorwurf, er mache die Anschauung Gottes zum natürlichen Ziel des Menschen, vertheidigen muss; gewiss war er also weit davon entfernt, dieselbe außer Verhältnis zum menschlichen Wesen zu setzen[2]). Wenn er sie auch anderwärts der menschlichen Natur ‚nicht proportioniert' nennt, so ist das

[1]) Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta. Summa theol. III p. q. 9 art. 5 ad 3. [2]) Cfr. *Dominicus Palmieri*, Tractatus de Deo creante et elevante p. 335.

nach der eben erwähnten Unterscheidung zu verstehen. Wie also Gott frei war, zu schaffen oder nicht zu schaffen, da die Schöpfung nicht von seinem Selbstzweck gefordert war und insofern in keinem Verhältnis zu ihm stand, trotzdem aber — ob im Zustand der Möglichkeit gelassen oder in den der Wirklichkeit gesetzt — zu ihm immer im Verhältnis der Wirkung zur bewirkenden und des Abbildes zur vorbildlichen Ursache stehen musste; ebenso war er auch frei, den inneren Zweck der Schöpfung zu erhöhen und den Menschen zu einem übernatürlichem Ziel zu bestimmen, da auch dies nicht von seinem Selbstzweck gefordert war, woraus wieder nur das folgt, daß diese Erhöhung insofern in keinem Verhältnis zur Schöpfung und zur menschlichen Natur steht, daß sie von letzterer nicht gefordert noch aus eigener Kraft erreichbar war, während sie andererseits die Empfänglichkeit der menschlichen Natur zu ihrer Aufnahme geradezu forderte, wie überhaupt das Uebernatürliche die Natur voraussetzt und vervollkommnet. Ritschl macht dem hl. Thomas sowohl wie Scotus den Vorwurf, Gott handele willkürlich, wenn er auch das Gegentheil von dem thun könne, was er wirklich gethan hat. Die Entscheidung des letzteren, dafür, daß Gott gerade dieses gewollt, sei keine weitere Erklärung außer dieser Willensentscheidung selbst zu suchen, nennt er ‚niederschlagend genug'. Aber das, was Ritschl ‚das Gegentheil' nennt, ist bei Thomas und Scotus nur etwas a n d e r e s, quod habet rationem entis, oder quod est volibile, womit immer die Begründung des Inhaltes der Dinge in Gott festgehalten wird. Wenn der Grund, daß die Wahl des Willens auf dieses bestimmte Wählbare fällt, wo anders als in der Willensentscheidung selbst gesucht wird, geht nicht nur die göttliche, sondern auch die menschliche, ja jede Freiheit verloren. Diese Schwierigkeit ist allen gemein, welche unter Freiheit das Vermögen verstehen, sich selbst zu etwas zu bestimmen, ohne dazu von irgend einem äußeren oder inneren Princip, das Motiv mit eingerechnet, genöthigt zu werden. Die ganze hier obwaltende Ritschl'sche Confusion hat ihren Grund in einer Art Anthropomorphismus, vermöge dessen er das Verhältnis des Selbstzweckes Gottes zu den Zwecken der Welt nicht anders aufzufassen fähig ist, als das, welches unter den Zwecken der Menschen stattfindet. Dieselbe Gegenseitigkeit der Beziehungen, welche den menschlichen Verkehr vermittelt, soll auch die Zwecke Gottes und der Menschen verbinden. Dabei wird der

Unterschied zwischen dem Motiv und dem materiellen Gegenstand des Willensentschlusses einfach ignoriert; daß kein Geschöpf Motiv des göttlichen Willensactes sein kann, soll denselben seines Inhaltes berauben; und weil kein Geschöpf imstande ist, den göttlichen Willen zu nöthigen, soll es kurz und gut ohne alle Unterscheidung ‚in keinem berechenbaren Verhältnis' zum Zweck Gottes stehen.

Noch sei der sechste Punkt in der Opposition Ritschls gegen das Absolute erörtert. Da Ritschl die feste Ueberzeugung hat, daß das Absolute das allgemeine Sein, die in unserer Vorstellung zusammengefaßte, d. h. eingebildete Einheit der Erscheinungen des Dinges, ein rein formeller Begriff ohne Inhalt ist, so meint er, man könne vom Absoluten aus nur so zum Gottesbegriff kommen, daß man die aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen, ‚für die in dem metaphysischen Begriff vom Absoluten keine Beziehung enthalten ist', äußerlich ‚daranhänge' oder ‚daranklebe'. ‚Und so wird der Gottesbegriff ausdrücklich als ein Aggregat, als ein Gebäude von mehreren Stockwerken aufgerichtet, von denen die unteren die oberen gar nicht zu tragen vermögen' (Theologie und Metaphysik, S. 21). Dann wird das ‚Additionsexempel' von Philippi angeführt. Abgesehen davon, daß auch das allgemeine Sein kein rein formeller Begriff ohne Inhalt ist, weil der Begriff des Seins eben das Sein zum Inhalt hat, ein sehr reeller Inhalt, der in jedem besonderen Begriff wiederkehrt, ist es falsch, daß alle aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen von Gott solche seien, ‚für die in dem metaphysischen Begriff vom Absoluten keine Beziehung enthalten ist'. Wie gerade der Begriff des Absoluten durch die Gottesbeweise erreicht wird, so lassen sich auch aus ihm alle jene aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen von Gott, welche auch der bloßen Vernunft erkennbar sind, ableiten. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne gibt es allerdings ein Wissen von Gott a priori, d. h. nachdem a posteriori ein Wesen erreicht ist, welchem irgend ein nur Gott zukommendes Merkmal eignet, lassen sich von dem a posteriori gefundenen Begriff aus dessen übrige Attribute erschließen. Zweitens ist es falsch, daß in diesem Verfahren Begriffe an Begriffe ‚äußerlich darangehängt' und ‚geklebt' würden. Wenn ich zB. sage: Der Mensch ist ein Wesen, und zwar ein lebendiges, und nicht nur dies, sondern ein vernünftiges Wesen, so sind nach Ritschl die Merkmale ‚lebendig' und ‚vernünftig' an den Begriff

‚Wesen‘, welcher ‚gleichsam ein Gestell oder Skelett‘ ist, ‚äußerlich darangehängt und geklebt‘. Wer so spricht, hat keinen Begriff von der Einheit des menschlichen Wesens; denn es ist Mystik, etwas Ruhendes hinter den wechselnden Erscheinungen und Thätigkeiten zu suchen. Man müsste vielmehr sagen: Der Mensch ist heute ein Liebesact, morgen ein Zornausbruch, jetzt eine Empfindung und dann wieder überhaupt nichts; so wird die Einheit des menschlichen Wesens gewahrt und die unfruchtbare metaphysische Methode durch die wertvollere psychologische und ethische Beurtheilung ersetzt. Das ist Ritschls Ansicht, denn ‚es muss befremden, wenn ein charaktervoller Mensch im reiferen Lebensalter auf sein Naturell, wie er es in der Jugend kundgethan hat, als sein eigentliches Wesen beurtheilt wird‘. Dieser Ausspruch findet sich dort, wo Ritschl seine ‚Erörterung der Gottheit Christi‘ gegen den Vorwurf zu vertheidigen sucht, sie sei die Leugnung der Gottheit Christi (Rechtfertigung und Versöhnung III, 439). Ritschl findet die ‚ursprüngliche Eigenthümlichkeit‘ Christi darin, ‚daß er in dem Selbstzweck Gottes seinen persönlichen Endzweck findet‘. ‚Wenn ein zweiter nachgewiesen werden könnte, welcher materiell ihm gleich wäre an Gnade und Treue, an weltbeherrschender Geduld, wie an Umfang der Absicht und des Erfolges, so würde er doch in geschichtlicher Abhängigkeit von Christus stehen, ihm also formell ungleich sein‘ (438). Nimmt man dazu noch den frivolen Scherz Ritschls, er halte nicht einmal einen seiner Gegner für einen bloßen Menschen, so kommt man zur Ueberzeugung, daß Lipsius mit Recht schreibt: ‚Ritschl mag seine Gründe haben, die Gottheit Christi zu proclamieren, und die Göttlichkeit abzulehnen . . Andere werden sich begnügen, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christo zu sprechen . . aber sie werden es ablehnen müssen, einen orthodoxen Schein durch Ausdrücke zu erwecken, die doch in ganz anderem Sinne gemeint sind als in der Orthodoxie‘[1]). Doch

[1]) ‚Die Ritschl'sche Theologie‘. Ein Vortrag. Jahrbücher für prot. Theologie 14 (1888) S. 10. Ritschl hat deutlich erklärt, was er unter der ‚Gottheit‘ Christi versteht. Nach einem empörenden Vergleich der Person Christi mit der Mohammeds und Buddhas kommt er zum Schluss, daß ‚die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädicate seiner Gottheit zusammengefaßt seien. Die im Texte angeführte Bemerkung, er halte nicht einmal einen seiner

dies nur nebenbei, hier handelt es sich um die ‚Anklebung‘ der Begriffe. Um deren Unerlaubtheit zu zeigen und zugleich seine ‚Gottheit‘ Christi zu retten, muss Ritschl nothwendig Wille und Wesen — nicht nur in Gott und sachlich, sondern überhaupt und begrifflich — identificieren, denn die ‚Gottheit‘ Christi besteht ja in der ‚Richtung seines Willens‘, in seinem Charakter oder seiner Persönlichkeit, denn das alles ist dasselbe. ‚Ueberall sonst beurtheilt man die Menschen nach ihrem Charakter so, daß man in dieser Form des Willens ihr Wesen erkennt‘. (Also die Form des Willens des Menschen Christus ist sein Wesen als Gottheit.) Wollte man ‚das Wesen Christi nicht in seinem weltbeherrschenden Willen er-

---

Gegner für einen bloßen Menschen, hat er dadurch erläutert, daß er schrieb: ‚Unter einem bloßen Menschen (wenn ich diesen Ausdruck je gebrauchte), würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluss aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen‘. Es sei also ein Beweis von Urtheilslosigkeit, ihn der Leugnung der Gottheit Christi zu zeihen. Mit anderen Worten: Die Gottheit Christi besteht in demjenigen, was die Menschheit des Menschen ausmacht. Sie muss in einem Werturtheil ausgedrückt werden, und es stellt sich hierbei heraus, daß, weil kein anderer Religionsstifter bis zur Gründung einer Gemeinschaft vom Werte der christlichen vordrang, auch keiner derselben ‚eine der Bedeutung Christi analoge Schätzung erfahren hat‘. ‚Auch in den Fällen des Zoroaster und des Mose deckt sich das ideelle Interesse ihrer Religionen mit dem natürlichen Bewusstsein der Volksangehörigkeit so, daß die Entscheidung der Perser für Zoroaster und die der Israeliten für Mose schon aus der feindlichen Entscheidung gegen die Hindus und gegen die Aegypter folgte‘. ‚Die Wertschätzung Christi als Gott durch den Act des auf ihn gerichteten Vertrauens zieht ferner eine Veränderung oder Umdeutung der Prädicate nach sich, welche im Glaubensbekenntnis ihm direct oder indirect beigelegt werden‘. Ritschl erklärt seine Zustimmung zu einer ‚Predigt‘ von Theremin, in welcher derselbe seine Zuhörer von der Gottheit Christi überzeugen will, wenn sie nur glauben, 1) Christus sei ein tugendhafter Mensch, 2) Gott sei unser Vater, 3) es gebe ein zukünftiges seliges Leben. Es ist auch ein Irrthum, die Lehre von der Gottheit Christi aus dem N. T. entnehmen zu wollen, ‚im strengen Sinn genommen ist der Inhalt der Bücher des N. T. überhaupt nicht Lehre‘. Inbezug auf Kol. 1, 15 heißt es: ‚Auf zeitliche Priorität Christi vor der Welt kann es hier nicht ankommen; das wäre ein kahler Gedanke‘. ‚Die religiöse Schätzung, welche in dem Prädicate seiner Gottheit nur einen besonders bedingten Ausdruck findet, muss an dem Zusammenhang seines erscheinenden Handelns mit seiner religiösen Ueberzeugung und seinem sittlichen Motive bewährt werden‘. Mit solchen Sätzen füllt Ritschl 90 Seiten an; ob das von seinem Charakter als wissenschaftlicher Mann gefordert wird, wissen wir nicht; jedenfalls fehlt hier der Charakter der Gradheit.

kennen, der ihn als Gott-Menschen bezeichnet', sondern in etwas seinem Willen Vorausgehenden, so daß dieser sein Wille ,etwa nur die erscheinende Wirkung der Naturcombination, in welcher er von Maria geboren worden ist', wäre, dann würde diese Naturcombination ,die richtige Bezeichnung seines Wesens' sein. Die erscheinende Wirkung der ,Naturcombination' wird dann ohne weiteres eine ,mechanische' Wirkung genannt. Endlich folgt ein Ausspruch, der den Zusammenhang dieses Excurses über die Gottheit Christi mit der Frage nach dem Absoluten zeigt: ,Wenn ich es vermag, in den Gedankengang der Gegner mich hinein zu versetzen, so denken sie den Willen Christi als ein Anhängsel seiner Natur, wie die Annahme des Begriffs von Gott als dem Absoluten seine Wesensbestimmung, den Liebeswillen, zum Anhängsel seiner Natur macht' (S. 440). Glücklicherweise gibt Ritschl auch nach diesen tiefsinnigen Sätzen, ähnlich wie in ,Theologie und Metaphysik', die offene Erklärung ab, daß er sich in ihm ,fremden Begriffen' bewege, was wohl keiner Erklärung bedurft hätte. Entweder ist die ,Naturcombination' etwas oder sie ist nichts. Ist sie etwas, dann wird sich der gewöhnliche Menschenverstand nicht davon überzeugen lassen, daß nicht dasjenige, als was der Mensch bei seiner Geburt constituiert wird, sein Wesen ausmacht, sondern dessen nach Jahren erscheinende Wirkungen. Ist sie nichts, nun so muss man sich eben entschließen, in den ,activen Functionen des Geistes', ,Fühlen, Erkennen und Wollen' sein Wesen zu erblicken und, was nicht minder schwierig ist — hierin ,die Einheit' der menschlichen Natur wahrzunehmen. Angesichts dieses Beispiels erkennt man die ganze Tragweite der Ritschl'schen Ansicht, daß wir das Ding in seinen Erscheinungen erkennen, hinter welchen rein formelle Begriffe sind, d. h. nichts. ,Was soll es heißen', fragt Flügel, ,das Ding in der Erscheinung erkennen? Doch wohl nichts anderes, als das Ding ist selbst weiter nichts als Erscheinung? Dies wird noch deutlicher durch den Ausdruck, das Ding sei das Gesetz der Veränderung. Darin liegt doch wohl nichts anderes als dies: es gibt kein eigentlich Seiendes, sondern das Gesetz constanter Veränderungen nennen wir eben ein Ding oder Seiendes. Seine Natur besteht eben in einer Reihe gesetzmäßig auf einander folgender Veränderungen'[1]. Darnach kann sich jedermann leicht

[1]) A. Ritschls philosophische Ansichten S. 10.

einen Ritschl'schen ‚Begriff' von sich selbst, von der Gottheit Christi und von der Gottheit Gottes machen. Das Komische aber ist, daß Ritschl auch diesmal wieder den von ihm selbst gemachten Fehler bei seinen Gegnern erblickt. Bei Gelegenheit der Besprechung der Lehre des Socinianers Johann Coell, von dem er sagt, daß er gerade so wie Philippi verfährt, heißt es, der Fortschritt vom allgemeinen Begriff der Substanz zu dem besonderen des Lebens im objectiven Sinn bezeichne ‚eine reale Abstufung im Wesen Gottes selbst. Soll dieselbe dennoch unter einer Form von Einheit gedacht werden, so bietet sich keine andere dar als der Begriff des Werdens. Gott ist nicht als actus purus gedacht, sondern als der aus der Substanz werdende actus'[1]). Ein ‚naives' Beispiel hiezu: Der Fortschritt vom allgemeinen Begriff des Wesens zu dem besonderen des vernünftigen Wesens im objectiven Sinn bezeichnet eine reale Abstufung im Wesen des Menschen selbst. Soll dieselbe dennoch unter einer Form von Einheit gedacht werden, so bietet sich keine andere dar, als daß jeder Mensch zuerst ein Wesen im allgemeinen gewesen ist, und im Lauf der Zeit ein vernünftiges Wesen geworden ist. Ritschl befürchtet dann noch, bei solcher Unterscheidung der Eigenschaften und Attribute Gottes bleibe dem Rationalismus die Möglichkeit, ‚von dem christlichen Gedanken Gottes nur so viel gelten zu lassen, als zu der ersten (absolute Substanz) oder der zweiten Stufe (absolutes Subject) paßt'. Ebenso bleibt auch einem Verrückten die ‚Möglichkeit', von dem rationalen Gedanken vom Menschen nur so viel gelten zu lassen, als zu der ersten oder der zweiten Stufe paßt, zB. zuzugeben, daß der Mensch ein Lebewesen und ein Sinnenwesen ist, und zu leugnen, daß er bei Verstand ist. Was folgt aber daraus?

4. Das notwendige Correlat des göttlichen Liebesactes, das Reich Gottes.

Jetzt erst dürfen wir es wagen, dem eigentlichen und echten Ritschl'schen Gedanken, der großen Intuition näher zu treten, welche die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben entsprechenden Gottesbegriffs in einer Form der Anschauung und einer Formel vereinigt. Wenn ein Willensact das Wesen Gottes

[1]) Geschichtl. Studien usw. 3. Art. Jahrbücher für deutsche Theologie 13 S. 256.

ausmacht, muss das Wesen Gottes durch das eigentliche Object dieses Actes specifisch bestimmt sein. Nach diesem Grundsatz verfährt auch Ritschl, obgleich er sonst mit scholastischen ‚Formeln‘, also wahrscheinlich auch mit dieser: objectum specificat actum, durchaus keine Sympathie hat. So kommen wir zum zweiten Satz der Ritschl'schen Gotteslehre: Der nothwendige Gegenstand des Liebesactes, in welchem das Wesen Gottes besteht, ist die geistige Herrschaft der Gläubigen über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes. Man sieht auf den ersten Blick, dass durch diese Bestimmung die im ‚areopagitischen Traum‘ vermisste Gemeinschaft Gottes mit den Menschen gründlich hergestellt ist. Dieses unglaubliche Resultat hat sich Ritschl ermöglicht durch eine unglaubliche Definition von Liebe. ‚Sie ist Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werte eines Objectes sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet‘. Diese ‚Definition‘ wird unter anderem durch die Bestimmung ‚ergänzt‘, dass die Liebe ‚auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzweckes des Andern gerichtet‘ ist. Wenden wir die Definition ohne Ergänzung auf Gott an, so ergibt sich: Die Liebe Gottes ist Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werte Gottes sich entweder auf die Aneignung Gottes oder auf Gottes Förderung in seiner Art des Daseins richtet. Mit Ergänzung: Die Liebe Gottes ist auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzweckes d e s A n d e r e n gerichtet, d. h. Selbstliebe gibt es weder in Gott noch überhaupt, das specifische Object ist ein Anderer als der Liebende[1]). Die ‚Ergänzung‘ ist aber der Definition Ritschls wesentlich, denn sie ‚bedarf‘ derselben, und ebenso der Bestimmung, dass die Objecte der Liebe nothwendig dem liebenden Subjecte gleichartig, nämlich geistige Personen sind. Dass dies die Ansicht Ritschls ist, zeigt seine Erklärung, dass die f o r m a l e Erkenntnis, die Richtung des göttlichen Willens sei durch den Zweck seiner selbst bezeichnet, zu nichts führe; so erreicht man eben, wie anderwärts gezeigt, nur eine reine Form ohne Inhalt. Der Wille, welcher Gott ist, muss also seinen Gegenstand und seine Befriedigung wohl oder übel außer Gott suchen. Dieses außer Gott befindliche ‚der Andere‘ oder vielmehr die

[1]) ‚Die Liebe geht immer zuerst auf die mögliche ideale Bestimmung des Selbstzweckes eines Andern, und hat ihre eigentliche Stärke in der Besserung oder in der Erziehung desselben‘ (S. 303).



Anderen, ‚die Verbindung von Menschen zum gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe‘ d. h. das Reich Gottes wird wiederholt und ausdrücklich ‚das Correlat der Liebe Gottes‘ genannt, es heißt ‚der Inhalt des Selbstzweckes Gottes‘, die menschlichen Handlungen aus Liebe im Reiche Gottes sind ‚specifische Wirkungen Gottes, die vollkommene Offenbarung dessen, daß Gott die Liebe ist‘. ‚Die Hervorbringung der Liebesgemeinschaft unter den Menschen ist demgemäß nicht blos der Zweck der Welt, sondern zugleich die vollendete Offenbarung Gottes selbst, über welche hinaus keine andere und höhere vorgestellt werden kann. In diesem Satze ist eine Grundlage der religiösen und theologischen Weltbetrachtung gewonnen, welche den areopagitischen Folgerungen entgegentritt, die in allen Formen der Orthodoxie verhängnisvoll nachwirken. Anstatt daß man mit Thomas annimmt, daß der Selbstzweck Gottes außer Verhältnis zum Zwecke der Welt steht, hat sich nicht nur ergeben, daß der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Welt sich decken, sondern zugleich, daß die mögliche Erkenntnis des Zweckes der Welt und die christlich-religiöse Vorstellung von dem Wesen und der vollendeten Offenbarung Gottes zusammenfallen‘ (S. 276). Das ist einmal — ausnahmsweise — klar gesprochen. Der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Welt decken sich, sie sind verschiedene Namen für eine Sache; die Erkenntnis des Zweckes der Welt und die Vorstellung vom Wesen Gottes fallen zusammen, der Begriff des Weltzweckes und der Gottesbegriff ist einer. Nimmt man dazu den allgemein erkenntnistheoretischen Grundsatz Ritschls, daß das Ding in seinen Wirkungen erkannt wird, so muss man sagen, daß seine Aussagen von einem Selbstzweck Gottes, in welchen der Weltzweck aufgenommen würde, wonach also zwei verschiedene Zwecke zu unterscheiden wären, und seine Redensarten vom Unterschied Gottes von der Welt entweder ein ‚Spiel mit Worten‘ sind oder ‚ein areopagitisches Schattenspiel abwechselnder Bejahungen und Verneinungen‘. Am unfasslichsten erscheint es aber, daß ‚die Verendlichung des Gottesbegriffs‘ nicht bei Ritschl, sondern bei Thomas und Duns Scotus stattfinden soll.

Daß die Ritschl'sche Verendlichung des Gottesbegriffs bis zu dessen Identificierung mit Geschöpflichem geht (wenigstens in einer seiner ‚Gedankenreihen‘, denn keiner derselben steht nicht eine andere gegenüber, die das gerade Gegentheil bedeutet), ist auch die Ansicht

seines scharfsinnigen protestantischen Kritikers Stählin, dessen folgerichtige Beweisführungen von Lipsius Consequenzmacherei genannt werden. Auch nach ihm kann im Ritschl'schen System nicht mehr eigentlich der Weltzweck in den Selbstzweck Gottes aufgenommen werden, sondern der Weltzweck ist sein Selbstzweck. Gott ‚hat kein anderes Sein, als daß er das Wollen dieses Zweckes ist: also hat er kein anderes Sein, als das erst an der Welt sich realisiert. Er hat nicht ein Sein in sich selbst, das sich erst zum Willen der Liebe gegen die Welt bestimmte; das Sein Gottes hat vielmehr keinen anderen Inhalt, als daß er dieser Liebeswille ist, der an der Welt sich vollzieht. Würden wir von seiner Beziehung auf die Welt absehen, so würde uns jeder Inhalt des Gottesbegriffs verschwinden. Gott hat kein anderes Sein, als daß er der Wille ist, der an der Welt sich verwirklicht . . Es ist für Gott eine Wesensnothwendigkeit, daß eine Welt ist'[1]). Stählin gibt diese durchaus zutreffende Charakteristik des Ritschl'schen Gottesbegriffs, um zu zeigen, daß ihm zufolge Gott ‚nicht frei und nicht selbständig gegen die Welt' ist. Merkwürdiger Weise meint Ritschl im Gegentheil, aus jenem Begriff ergebe sich eine, jedoch lösbare, Schwierigkeit gegen die Freiheit des Menschen Gott gegenüber; doch vielmehr ist hierin nichts Merkwürdiges zu erblicken, denn die Ritschl'sche Definition der Freiheit ist die Negation der Freiheit, sowohl der menschlichen wie der göttlichen. Ritschl glaubt sich zwar in der Schätzung der Freiheit vortheilhaft von Kant zu unterscheiden, aber seine diesbezügliche Auseinandersetzung enthält, wie gesagt, die Verneinung der Freiheit: „Ist auch jede Handlung motiviert und aus ihrem Motive nothwendig, so sind doch in abgestuftem Maße diejenigen Handlungen frei, deren Motiv nur allgemeiner Zweckgedanke ist, welcher dem gerade angeregten Triebe Einhalt gebietet' (S. 484). Macht das Motiv die Handlung nothwendig, so ist sie eben nicht frei, mag das Motiv nun ein allgemeines oder ein besonderes sein, denn die Freiheit hat mit der Beschaffenheit des Motivs gar nichts zu schaffen, sondern sie ist die subjective Fähigkeit der Selbstbestimmung, durch welche die Möglichkeit der Wahl bei verschiedenen Motiven gewährleistet wird, so daß der Wille sogar dem schwächeren Motiv folgen und das stärkere zurückweisen kann. Nach

---

[1]) ‚Ritschl'sche Theologie und Erkenntnistheorie' in ‚Neue kirchliche Zeitschrift', 1 (1890) 914.

Ritschl aber besteht die Freiheit ‚in der Selbstbestimmung nach demjenigen Endzweck, welcher durch den allgemeinsten Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle sittlichen Zwecksetzungen besonderen Umfanges unterzuordnen. Oder die Freiheit ist die stetige Selbstbestimmung aus dem guten Endzweck, welcher seinen Maßstab an dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe hat; christlich ausgedrückt: die stetige Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes‘ (S. 298). Also: Jedes Motiv nöthigt jeden Willen, sei er menschlich oder göttlich; es wird kein Unterschied gemacht. Der Freiheit, welche wirklich eine ist, d. h. der subjectiven Wahlfähigkeit, wird demnach von vornherein der Todesstoß versetzt. Dem wird dann, wie zum Hohn auf alle Freiheit, hinzugefügt: Die Allgemeinheit des nöthigenden Motivs im Gegensatz zur Besonderheit eines anderen, welches jenem gegenüber keine nöthigende Kraft mehr hat, mache die Freiheit aus. Nicht darin, wie ich will oder wollen kann, sondern in dem, was ich wollen muss, soll die Freiheit liegen. Das Wort ‚Selbstbestimmung‘ ist hier offenbar nur noch ein Missbrauch, in Anbetracht des nöthigenden Motivs sollte es ‚Selbstbestimmtwerden‘ heißen. Zur Bestätigung sagt uns Ritschl, dass wir ‚die Erfahrung der Freiheit machen, weil es (nämlich das Reich Gottes) der höchste allgemeine Endzweck ist‘, d. h. wiederum die Beschaffenheit des Gegenstandes unseres Willensactes liefert uns nicht nur die Erkenntnis, sondern nun gar noch die Erfahrung unserer Freiheit. Wie viele ‚vulgäre‘ Menschen würden wohl diese Erfahrung bestätigen? Jetzt erkennt man, warum der hl. Thomas, Scotus und alle, welche die Freiheit des Willens behaupten, von Ritschl so oft den Vorwurf hören müssen, sie schrieben Gott einen grundlosen, willkürlichen Willen zu. Er hält eben alles für Willkür, was nicht durch das Motiv erzwungen ist, und ein nicht zwingendes Motiv ist ihm kein hinreichender Grund zum Handeln. Uebrigens führt uns dasjenige, was Ritschl das Correlat des göttlichen Liebeswillens nennt, auf einen Punkt, der in seiner ‚Theologie‘ von cardinaler Bedeutung ist: die Idee vom Reiche Gottes. Schon nach dem bisher mitgetheilten erscheint ja das Reich Gottes als nothwendiger Gegenstand des göttlichen Willens, als ein wesentliches Moment im Gottesbegriff, um nicht zu sagen als Gott selbst. Es muss also festgestellt werden, was Ritschl unter dem Reich Gottes versteht. Vor allem muss ‚die Verwechslung zwischen

Kirche und Reich Gottes' vermieden werden, welche im ‚römischen Katholicismus maßgebend ist' (III, 12[1]). Wenn aber auch beides zu unterscheiden ist, kann es doch im Christenthum nicht von einander getrennt werden, denn dieses ist sowohl Reich Gottes als Religion, oder es ist ‚die vollendete sittliche Religion'; ‚das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist' (S. 11). Das Reich Gottes ist aber, so definiert Ritschl mit Kant, ‚die Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze'. Religion dagegen kann man nur dann richtig ‚vorstellen, wenn man sie in einem andern Schema versteht, als dem meistens üblichen, nämlich daß Religion Verhältnis zwischen Menschen und Gott sei. Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte, Gott, Mensch, Welt zu beschreiben. Denn es handelt sich jedesmal darum, daß die in der Welt stehende Religionsgemeinde gewisse Güter in der Welt oder über der Welt durch das göttliche Wesen zu gewinnen sucht, weil dasselbe über die Welt mächtig ist' (S. 29). Bis zu diesem Verständnis ist freilich vor Albrecht Ritschl kaum jemand vorgedrungen, denn weder Melanchthon noch selbst Schleiermacher konnten sich des gänzlichen Absehens von der Welt oder der vollen Neutralität religiöser Functionen gegenüber der Welt entschlagen. Man kann die Entdeckung auch so ausdrücken: ‚Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, in dem Sinn, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen' (S. 17). ‚Die Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes' ist nun die Kirche'[2]). Dasselbe Subject, die durch Christus gesammelte Gemeinde, ist Kirche, ‚sofern deren Glieder sich zu identischem Gottesdienste verbinden, weiterhin auch rechtliche Ordnungen zu

---

[1]) Auch R. A. Lipsius unterscheidet die christliche Kirche und das Reich Gottes; er schreibt: ‚Die Identificierung des juridisch-politischen Begriffs der Kirche, als äußerer hierarchisch verfaßter Institution, mit der Kirche in religiösem Sinne des Wortes ist der Grundirrthum des römischen Katholicismus'. Jahrbücher für prot. Theologie 16 (1890) S. 37.
[2]) Unterricht in der christlichen Religion[4] S. 78.

diesem Zwecke hervorbringen', Reich Gottes, ,sofern die Glieder der Gemeinde in der Wechselwirkung des Handelns aus Liebe begriffen sind' (S. 275). Es sind also nicht nur zwei, sondern drei Begriffe zu unterscheiden: Reich Gottes, Religion, Kirche. Letztere ist die Religionsgemeinschaft, d. h. ,die Gemeinschaft der Gläubigen' (S. 274), welche als ,gottesdienstliche Gemeinde' ,der Grund für rechtliche Ordnungen ist und in die sinnliche Erscheinung tritt' (S. 271[1]). ,Eine rechtlich verfasste Kirche, sei sie katholisch oder lutherisch, ,ist nicht das Reich Gottes oder das Reich Christi, schon weil die Kirche überhaupt nicht das Reich Gottes ist'. Also an der Kirche ist keine besondere Verfassungsform und keine bestimmte Gottesdienstordnung wesentlich, überhaupt nichts Aeußerliches, aber auch kein Glaubensartikel, sondern nur das, was sie zur Religion macht oder zur Gemeinschaft der Gläubigen; ,Gläubige sind aber diejenigen, welche auf ,die erhabenen geistigen Mächte' vertrauen[2]),

---

[1]) Unter den Problemen, ,die für die Auffindung des richtigen Kirchenbegriffs sich ergeben', ist das erste und hauptsächlichste nach Dr. Katzer, Pastor Primarius zu Libau i. S. ,die bis in die neueste Zeit streitige Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche'. Dieses Problem kann von Kants Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung aus seiner Lösung entgegengeführt werden. Die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ,wurde gemacht gewissermaßen aus Noth, um Rom gegenüber die geschichtliche Continuität der wahren Kirche zugunsten des Protestantismus zu retten'. Zu diesem offenherzigen Geständnis fügt Herr Dr. Katzer das andere, hierdurch sei ,etwas Zweideutiges, Schwankendes und Unklares in den protestantischen Kirchenbegriff gebracht worden'. Zum unwiderleglichen Beweise dieser Noth und Unklarheit über einen Grundbegriff des Christenthums werden zwanzig bis dreißig ,Richtungen' und ,Standpunkte' innerhalb der neueren protestantischen Theologie inbezug auf den Kirchenbegriff erwähnt, und demjenigen Ritschls wird folgendes Zeugnis ausgestellt: ,Ritschls scharf zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche, das Eine ethische Gemeinschaft, die Andere Religions- oder Cultusgemeinschaft, ist für den Begriff der Kirche nicht zu halten, da unter dieser mehr als Cultusgemeinschaft, oder darstellende Religionsgemeinde verstanden werden muss. Ritschl selbst erkennt einen dogmatischen und einen ethischen Kirchenbegriff an und hebt damit seine Bestimmung der Kirche als bloß darstellende Cultusgemeinschaft auf'. ,Kants Lehre von der Kirche' in „Jahrbücher für prot. Theologie' 15 (1889) S. 146. [2]) ,Der Vollbegriff des Glaubens ist das Vertrauen und zwar auf die Gnade Gottes in Christo', so läſst Lic. theol. Paul Gloatz in seinen drei ,Gesprächen' den Anhänger Dorners sagen, und: ,Dasselbe sage ich doch so gut wie du', den Ritschlianer antworten. Sic et non. Die Probleme der christl. Glaubens- und Sittenlehre', S. 89.

um von ihnen die Wahrung ihrer Selbständigkeit gegen die Naturkräfte zu erhalten. Es bleiben also zur Beurtheilung des Christenthums die zwei ‚Brennpunkte‘: Sittlichkeit und Religion. Wesensbestimmtheit und Verhältnis dieser beiden zu einander ist die große Frage; und in welchem Sinne sie von Ritschl selbst gelöst wurde, ist jetzt schon und innerhalb der Ritschl'schen Schule sehr fraglich.

Nach unserer Anschauung leidet der Ritschl'sche Gedanke an drei Fehlern: einem falschen Begriff von Sittlichkeit, einem falschen Begriff von Religion und einem falschen Begriff vom Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Ebenso verhängnis- wie bedeutungsvoll für Ritschls Sittlichkeitsbegriff ist seine Aussage von den ‚sittlichen Functionen‘, daß sie ‚direct auf die Menschen gehen und nur indirect auf Gott, dessen Zweck wir in der Welt wie durch den sittlichen Dienst im Reiche Gottes erfüllen‘ (196). Andererseits ist dasjenige, was das Gebiet der Sittlichkeit begründet, ‚der höchste Zweck, welcher dem Handeln gesetzt werden kann‘ (239). Die sittlichen Functionen werden aber gewiss durch dasjenige, ‚auf was sie direct gehen‘, zu sittlichen Functionen oder zu Functionen im Gebiet der Sittlichkeit; ebendasselbe geschieht aber nur durch den höchsten Zweck des Handelns; dieser ist also im Menschen und nicht in Gott. Gleich hier fällt einem die Gotteslästerung ein, mit welcher Kant sein Werk ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘, das Vorbild der Ritschl'schen ‚Religion‘, einleitet: ‚Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten .. Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft, keineswegs die Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug‘. Wie Ritschls Aussagen über sittliche Functionen und Sittlichkeit, ebenso zeigen auch diejenigen über das Sittengesetz, daß der Schwerpunkt auf Seite der Menschen liegt und nicht in Gott. ‚In der christlichen Weltansicht wird nun Gott als der Urheber und der wirksame Vertreter des Sittengesetzes gedacht, weil der Endzweck, welchen Gott in der Welt verwirklichen will, eben durch das menschliche Geschlecht verwirklicht werden soll, und weil unter

dem Sittengesetz das System der Zwecke vorgestellt wird, welche die nothwendigen Mittel zu dem gemeinsamen Endzweck sind' (56). Dieser gedachte Gott und seine ‚Vertreterschaft' sind also nothwendige Mittel zu dem in der Welt liegenden gemeinsamen Endzweck. In der ‚Idee des Reiches Gottes, als des für Gott und die Menschen gemeinsamen sittlichen Endzweckes', einer Idee, welche den ‚Vertretern der alten Schule fremd ist', liegt der ‚Grund des Fortschrittes zu dem unter Anleitung von Tieftrunk gewonnenen Ergebnis': ‚Die Sittengesetzgebung Gottes ist unter allen Umständen das Mittel für das sittliche Gemeinwesen, das Reich Gottes' (89). ‚Das Sittengesetz ist das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der allgemeinen Liebe nothwendig folgen' (240). Der Zweck, von welchem in diesen Sätzen so oft die Rede ist, ‚ist die denkbar innigste Verbindung der Menschen durch Gesinnung und Handeln'. Aus diesem Zweck, welchem das Sittengesetz dient, ist der Charakter desselben zu erkennen, wie überhaupt jedes Gesetz des Handelns ‚nur aus dem Zweck der Gemeinschaft erkannt werden kann, dem es ‚dient'. Aus diesem Zwecke also, welcher eben die innige Verbindung der Menschen unter einander ist, folgt, daß das Sittengesetz ein Gesetz der Liebe ist (worunter nach dem Zusammenhang nur die Menschenliebe gemeint sein kann oder ‚die allgemeinen Zwecke der Humanität'), welches als solches in vielfachem Gegensatz zum Rechtsgesetz steht, besonders dadurch, daß es weder Belohnung noch Strafe erheischt; das Sittengesetz darf weder in der Form des öffentlichen Rechts noch in der des Privatrechts gedacht werden. Den ersten Fehler begehen die Reformatoren, den zweiten Thomas und die Scholastiker[1]). Gott hat also kein anderes Recht als das, die Menschen zu lieben, sowie auch die sittlichen Functionen der Menschen, die direct auf die Menschen gehen, solche sind, ‚in denen man sich direct

[1]) ‚Hiegegen lehnt sich die gesammte Theologie der Reformation auf, indem sie demselben religiösen Impuls folgt, der sich an dem Privathandel mit Gott um Ablass entzündete, und der eine religiöse Gesammtanschauung und eine sittliche Praxis hervorgerufen hat, deren Tiefe und deren Wert freilich nicht ermessen kann, wer in mittelaltriger Weise den lieben Gott als eine hochstehende Privatperson und wie eine solche verehrt'. Albrecht Ritschl, ‚Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi'. Jahrbücher für deutsche Theologie 5 (1860) S. 621.

den Menschen widmet' (496); sie haben ihre ‚Bestimmtheit daran, ‚daß sie durch den Gedanken des Reiches Gottes motiviert werden'; d. h. ihr Motiv ist das der allgemeinen Menschenliebe oder Humanität.

Diese ‚Allgemeinheit' der Menschenliebe, des Sittengesetzes, des Zweckes des Reiches Gottes, welche in den verschiedensten Wendungen wiederkehrt, berechtigt zur Frage, was für eine Allgemeinheit das eigentlich sei, umsomehr als Ritschl allgemein und unbestimmt für gleichbedeutend hält, und wie aus seinen Aussprüchen gezeigt wurde, eine sehr bedeutende Abneigung gegen allgemeine Begriffe hat. In diesem Falle trifft es vollkommen zu, daß das Allgemeine unbestimmt ist, denn es wird uns nirgends klar und deutlich gesagt, was diese allgemeine Menschenliebe eigentlich sein soll und welches ihr wesentliches Motiv ist; und doch kommt darauf alles an. Soll ich vielleicht in jedem sittlich guten Act die Summe aller Menschen auf einmal lieben oder den, mit welchem ich es gerade zu thun habe, als Repräsentanten jener vielen oder nur als einen von ihnen? Es setzen zwar diese drei Fragen schon die falsche Annahme dieser ‚Sittlichkeit voraus, ihr Gegenstand könne nur ein Mensch und zwar ein anderer sein und, was nicht weniger unrichtig ist, es gebe keine sittlich guten Acte, welche nicht wenigstens auch Acte der Liebe wären, während man doch offenbar sittlich gut handeln und wollen kann, ohne mit jemand zu thun zu haben und ohne auch nur an einen Menschen zu denken, geschweige daß die Liebe die einzige Tugend wäre oder keine Tugend ohne das Motiv der Liebe Tugend bliebe, abgesehen davon, daß die Liebe, welche den Namen Tugend verdient, nicht einen oder auch alle Menschen im Gegensatz zu Gott zum Gegenstand hat. Aber auch wenn es sich um einen Liebesact gegen Menschen handelt, ist seine ‚Allgemeinheit' immer noch schwer zu verstehen. Daß jeder Act der Nächstenliebe alle Menschen zum Gegenstand haben müsse, ist nicht leicht zu beweisen, und Ritschl selbst wird sein Sittengesetz kaum so verstehen, daß man immer alle Menschen auf einmal lieben müsse; der Sinn desselben kann aber auch nicht sein, es müsse der einzelne als Repräsentant aller oder des Menschengeschlechtes geliebt werden, und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, weil kein einzelner der Repräsentant des Menschengeschlechts ist außer in dem uneigentlichen Sinne, in welchem jedes Individuum seine Art repräsentiert und jeder Mensch

alle Menschen als ‚einer von ihnen‘, dann ist aber auch von keiner Allgemeinheit mehr die Rede. In einem Aufsatz ‚Schiller und Ritschl — eine lehrreiche Vergleichung‘[1]) constatiert Pfarrer Dr. Franz Schnedermann ‚eine überraschende Aehnlichkeit‘ der Theologie Ritschls mit gewissen Kant-Schillerschen Gedanken: und gewiss, das Ritschl'sche ‚Reich Gottes‘ erinnert stark an das ‚Seid umschlungen Millionen‘, welches zwar leicht zu singen ist, zB. als Freimaurerbundeslied, und sehr geeignet, die Begeisterung jugendlicher Herzen für ‚die Gemeinschaft nicht des Rechtes, sondern des liebevollen Handelns‘ (S. 409) wach zu rufen, aber doch nicht ebenso gut zur philosophischen und theologischen Begriffsbestimmung des Zweckes des Reiches Gottes in einem ‚großen, exclusiv fachtheologischen Werk‘ passt. Da also die drei gemachten Annahmen entweder die wahre Allgemeinheit ausschließen oder eine unmögliche einschließen, muss eine andere Lösung des Räthsels gesucht werden. Ritschl scheint sie darzubieten, indem er statt ‚allgemeinen Zweck‘ zur Abwechselung auch wohl ‚gemeinsamer Endzweck‘, ‚Gemeinschaftszweck‘, ‚Endzweck der Gemeinschaft‘ (I, 529) sagt und von der ‚Verwirklichung des allgemein Guten in dem begrenzten Gebiete des Berufes‘ spricht (S. 631). Wenn wir also dieses ‚allgemein Gute‘ finden, welches im besonderen Beruf zu verwirklichen ist, dürfen wir hoffen, die Art der ‚Allgemeinheit‘ des Sittengesetzes zu ergründen. Dazu ist eben der Begriff des Berufes geeignet. ‚Der bürgerliche Beruf bezeichnet das besondere Arbeitsfeld in der menschlichen Gesellschaft, in dessen regelmäßiger Ausübung jeder einzelne zugleich seinen Selbstzweck und den gemeinsamen Endzweck der Gesellschaft verwirklicht. Jeder bürgerliche Beruf ist sittlicher Beruf und nicht ein Mittel des Egoismus, sofern er unter dem Gesichtspunkte ausgeübt wird, daß in der menschlichen Gesellschaft im Ganzen und im Einzelnen das Sittengesetz erfüllt und der höchste denkbare Endzweck des Geschlechtes ausgeführt werden soll. Die sittlichen Berufsarten, je nachdem sie natürlichen Ursprungs sind, gliedern sich sehr mannigfaltig in die Berufe aus der Familie, in die der Production, Bearbeitung und Verbreitung der Mittel des sinnlichen Lebens, in die der Staats- und Religionsgemeinschaft, in die der Wissenschaft und Kunst. Ihre Mannigfaltigkeit besteht darin, daß sie zu ihrer sittlichen Bestimmtheit theils direct,

---

[1]) Neue kirchl. Zeitschrift 2 (1891) S. 74.

theils wie die letzteren nur indirect kommen, daß mehrere derselben mit einander in einer Person verträglich sind, andere nicht, daß sie öffentlicher oder privater Natur sind. Richtig verstanden fallen alle sittlichen Berufe unter das Sittengesetz; indem aber der Beruf für jeden den besonderen Rahmen bildet, in welchem er das allgemeine Sittengesetz regelmäßig erfüllt, so erreicht jeder in seiner sittlichen Berufsthätigkeit zugleich seinen sittlichen Selbstzweck und leistet seinen sittengesetzlichen Beitrag zu dem gemeinsamen sittlichen Endzweck. Denn das Besondere ist das logische Mittel der geordneten Erkenntnis der allgemeinen Gesetze und der Subsumtion der einzelnen Erscheinung unter das Gesetz. Im Gebiete des Willens ist es die Form der realen Einheit des individuellen Willens mit dem allgemeinen Gesetz des Handelns, und die Bedingung dafür, daß das sittliche Handeln des Einzelnen ein Ganzes bildet' (420). Der besondere Beruf verwirklicht also dadurch die sittliche Aufgabe, daß man bei seiner Ausübung beabsichtigt, daß in der menschlichen Gesellschaft das Sittengesetz erfüllt und der höchste denkbare Zweck, der gemeinsame Zweck, erreicht werden soll. Die Allgemeinheit des sittlichen Zweckes besteht eben darin, daß er allgemein ist; etwas anderes ist absolut nicht in Erfahrung zu bringen.

Die Berufung auf Familie und Staat, welche auch anderwärts wiederkehrt, und einmal gar zum Schrecken der protestantischen Orthodoxen zur Aufstellung der Scala ‚Familie, Volk, Völkerverbindung, römisches Weltreich, Reich Gottes' sich versteigt, wobei die Glieder dieser Reihe in sehr inniger Wechselbeziehung erscheinen[1]), in Verbindung mit den Ausdrücken ‚gemeinsamer Zweck', ‚Gemeinschaftszweck' und ähnlichen, führt uns auf die Vermuthung, daß die Allgemeinheit der Ritschl'schen Liebe nichts anderes als ein weitverbreiteter moderner Irrthum ist, welcher mit seinem eigentlichen Namen ‚Socialethik,

[1]) ‚Das Christenthum ist um seiner zweckmäßigen Wirkung willen darauf angewiesen, sich der ganzen Nationen zu bemächtigen. Es kann seinen universell menschlichen Zweck nur geltend machen, wenn es sich alle socialen Bedingungen unterwirft, unter denen das geistige Leben der Einzelnen steht' (128). ‚Die weltgeschichtlichen Völker des Abendlandes . . haben eine Vorstellung von der natürlichen und sittlichen Einheit der menschlichen Gattung in dem Grade selbst gefunden, um die praktisch durchschlagende christliche Idee gleichen Inhaltes sich aneignen zu können' (130).



heißt. ‚Die sociale Auffassung des Sittlichen hat uns bei näherer Untersuchung von Anfang an geleitet. Indem wir als objectiven Maßstab dafür das Princip der allgemeinen Wohlfahrt aufstellten, hatten wir das Ethische als ein gesellschaftliches Product und sein Princip als ein sociales anerkannt. Damit war der Moral von vornherein jene sociale Wendung gegeben, und war die individuelle der socialen Ethik untergeordnet'. Diese Worte Zieglers führt Victor Cathrein zur Charakterisierung des genannten Irrthums an, dessen Ursprung er ‚von den deutschen Pantheisten, namentlich von Schleiermacher herleitet'[1]). Wie sollte man da nicht an die Worte Ritschls erinnert werden, mit welchen er selbst seine ‚ethische Auffassung des Christenthums', mit diesem Namen in Verbindung bringt, natürlich mit gebürender Hervorhebung seiner eigenen ‚Verbesserungen' des Schleiermacher'schen Gedankens? ‚Erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt. Schleiermacher aber ist der erste, der den richtigen Gedanken von der teleologischen Art des Gottesreiches zur Bestimmung des Begriffs des Christenthums verwendet hat; und dieses Verdienst soll ihm nicht vergessen werden, wenn er auch die Entdeckung (!) nicht mit sicherer Hand zu ergreifen vermocht hat' (III, 11). Das ‚teleologische Moment' des Christenthums ist aber bei Ritschl bezeichnender Weise nichts anderes als der ‚Zweck des sittlichen Gottesreiches' (S. 13). Bedeutend verstärkt wird die ausgesprochene Vermuthung durch den von Ritschl angeführten Ausspruch Theremins, welcher von Ritschl das hohe Lob erhält, daß ‚von den Theologen, welche sich an ihn (Schleiermacher) angeschlossen haben, keiner mit Ausnahme von Theremin die Bedeutung dieser Idee für die gesammte systematische Theologie inbetracht gezogen hat', daß unter den vielen ‚sittlichen Vorstellungen' des Christenthums ‚sein höchstes Ideal ein geselliger Zustand ist, und daß seine Glaubenslehren und Vorschriften

---

[1]) ‚Socialethik oder Individualethik!' im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 5 (1892) S. 121. Vgl. H. Gunkel in der Recension der Schriften von Issel, Schmoller und Weiß über das Reich Gottes: ‚Daß man die βασιλεια überhaupt als eine ‚Gemeinschaft', als einen ‚sittlichen Organismus' auffassen konnte, erklärt sich nur aus dem unbewußten Eintragen moderner (demokratischer) Staatsanschauung'. (Theol. Literaturzeitung von Harnack und Schürer 1893 N. 2 Sp. 42).

erst dann, wenn sie jenem untergeordnet und darauf bezogen werden, ihr Licht bekommen'. Noch deutlicher drückt sich Ritschl selbst aus, indem er die ‚Gleichartigkeit' des Objectes der Liebe mit dem liebenden Subjecte erklärt. Aus ihr ergibt sich nämlich, daß nur geistige Personen von Gott geliebt werden können. Ritschl findet nun, daß diese Gleichartigkeit nicht hinreicht, denn mit dem einen göttlichen Willen ist die Vielheit geistiger Personen ungleichartig, und kann nur dadurch gleichartig werden, daß sie außer der Einheit der Gattung zu einer moralischen Einheit zusammengefaßt wird. Ein überraschendes Argument! Ein Mensch ist mir also gleichartig, weil er einer ist; zwei Menschen sind mir ungleichartig, ich kann sie nicht lieben, außer wenn ich sie zu einer moralischen Einheit zusammenfasse. Die Ableitung der Vielheit der Menschen aus ihrer ‚Verflechtung' mit der Natur, welche bewirke, daß sie der Natur gleichartig und mit Gott ungleichartig seien, beweist zu viel; denn was seiner Beschaffenheit nach mit einem andern ungleichartig ist, wird ihm durch Zusammenfassung zu einer moralischen Einheit nicht gleichartig. Doch wie dem auch sei, jedenfalls erkennt man aus dieser Auseinandersetzung die Art der Allgemeinheit des Endzwecks des Gottesreiches. ‚Die Vielheit der Geister, welche bei ihrer natürlichen gattungsmäßigen Zusammengehörigkeit doch in der Bethätigung ihrer Willenskraft möglichst uneinig sein können, erreicht in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe[1]), welche keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft hat, eine übernatürliche Einheit, ohne daß die gegebene Vielheit dadurch vernichtet würde' (267). Die Allgemeinheit des sittlich Guten ergibt sich auch aus der des ihm entgegengesetzten sittlich Bösen, der Sünde. Dem Reiche Gottes steht das Reich der

[1]) Die Herkunft dieser Lehre von Kant, ‚dem größten Ethiker der Neuzeit', welcher jedoch durch dieselbe sich der ‚Verkennung der ethischen Bedeutung der Individualität' und somit eines der Mystik eigenen Fehlers schuldig gemacht hat, bezeugt Pfarrer J. Balmer in Bäretsweil, indem er Kants Meinung so widergibt: ‚Nur das Allgemeine im Menschen ist gut und wertvoll, die Menschheit im Menschen, nicht dasjenige, was er kraft seiner Natur und invidiuellen Eigenart ist oder sein will; daraus ergibt sich als ethisches Ideal, die natürliche Neigung der Individualitas zu unterdrücken, zu überwinden'. ‚Die Bedeutung des Persönlichen in der christl. Religion. Synodalproposition' im ‚Protokoll der Synode der Züricher Geistlichkeit' LXXX, 1890 S. 40.

Sünde gegenüber, auch die Sünde hat einen allgemeinen Charakter; unsere Handlungen sind nur dann sündhaft, wenn sie die Sünde auch in anderen hervorrufen (320).

Die genannte Richtung also erklärt die Allgemeinheit des sittlichen Zweckes, deren Sinn wir immer noch suchen, für dieselbe, welche der ‚öffentlichen Wohlfahrt' eigen ist; es wird also der ‚gemeinsame Zweck mit dem Gemeinwohle verwechselt. Der gemeinsame Zweck ist ein Gut, das alle Mitglieder einer Gesellschaft anstreben; es ist aber nicht immer das Wohl aller, das sich die Mitglieder zum Ziel des gemeinsamen Strebens machen . . Der Zweck der Kirche ist nicht ein Gemeinwohl, sondern die Heiligung und das ewige Heil der einzelnen Glieder der Kirche, noch viel weniger ein zeitliches Gemeinwohl'[1]). Kirche ist uns — gemäß ‚katholischer Verwechselung' — das Reich Gottes; von dessen Zweck gilt also, dass er kein Gemeinwohl irgend welcher Art ist. Das Wohl der einzelnen als Zweck des Christenthums, religiös oder sittlich aufgefasst, findet bei Ritschl den lebhaftesten Widerspruch, ein neues Zeichen, dass er wirklich ein eigenes Gemeinwohl für den allgemeinen sittlichen Zweck hält. ‚Mönchthum', ‚Ascese', ‚Contemplation', ‚Selbstvervollkommnung', ‚Stillesitzen' statt reger Berufsthätigkeit sind ihm äußerst unangenehme Dinge; dagegen scheint ihm irgend ein bestimmter häuslicher, bürgerlicher oder staatlicher Beruf die einzige Art und Weise zu sein, wie man im Concreten den allgemeinen sittlichen Beruf ausüben kann. Denn die Begründung seiner oben angeführten Auseinandersetzungen über den Beruf beginnt unmittelbar mit den Worten: ‚Dieses erprobt sich daran, dass Menschen ohne bürgerlichen Beruf und ohne dessen sittliche Schätzung dem Egoismus in verschiedener Abstufung verfallen; ferner daran, dass die Ableitung des einzelnen Urtheils der Pflicht, nämlich dass man bei dem einzelnen Anlass zu handeln nothwendig nach dem Sittengesetz handeln muss, durch den Mittelbegriff des bestimmten Berufes erfolgt oder durch das analoge Urtheil, dass man in diesem Falle berufen sei, die Liebespflicht zu üben'. Wer also weder Beamter noch Handwerker ist noch sonst irgend eine gemeinnützige Beschäftigung hat, muss dem Egoismus in verschiedenen Abstufungen verfallen; wer aber eine solche hat, muss

[1]) ‚Missverständnisse über die legale Gerechtigkeit' von Julius Costa Rossetti in dieser Zeitschrift 16 (1892) S. 553.



es, ‚so lange er „ohne sittliche Schätzung“ bleibt, ebenfalls thun. Was ist aber die sittliche Schätzung? Entweder keine Antwort oder ‚das Gemeinwohl‘. Man muſs also allen Taglöhnern und Bauersleuten die Ueberzeugung beibringen, darin liege ihr sittlicher Beruf und ihre ‚christliche Vollkommenheit‘, daß sie ihre tägliche Arbeit als ein Geschäft von universeller Bedeutung auffassen, welches weit über die Interessen ihrer Familie, ihres Stammes und Volkes hinausgeht und eine Handlung ist, durch welche der höchste denkbare Endzweck des Geschlechtes ausgeführt werden soll. Und der Erfolg dieser Belehrung ist nur dann gesichert, wenn er nicht nur die äußere Handlung bestimmt, sondern bis zur Gesinnung selbst vordringt, denn darin liegt der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit. Es muſs also der Handwerker, der Taglöhner, jedermann sich von dem Gedanken durchdringen, daß es sein Beruf ist, aus Liebe zu seinem Geschlecht zum Wohle desselben zu arbeiten und den Zweck der Menschheit zu seinem Selbstzweck zu machen. Eine Anleitung dazu findet er in der unendlich langweiligen ‚Tafel der Tugenden‘, welche Ritschl der Menschheit gegeben, und deren zuckersüße Liebenswürdigkeit Ausdrücke wie die folgenden kennzeichnen: ‚Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen liebevollen Gesinnung abzuleiten sind‘, ‚die liebevolle Achtung der Anderen‘, ‚die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der Anderen‘, ‚die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der Anderen‘, und überhaupt: ‚Die sittliche Pflicht ist das Urtheil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze nothwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln‘[1]).

Auf diese Schwierigkeit, eine so nothwendige Belehrung wie die, worin eigentlich die innere sittliche Güte menschlicher Handlungen liege, nach dem Ritschl'schen Begriff von derselben dem ‚vulgären Menschenverstand‘ angedeihen zu lassen, wurde

---

[1]) ‚Unterricht in der christl. Religion‘[4] S. 63 ff. R. A. Lipsius macht daher zum früher erwähnten Vortrag Balmers die Bemerkung: ‚Mit Recht stellt Balmer (von Lipsius als Anhänger Ritschls bezeichnet) an Ritschl aus, daß die Einzelpersönlichkeit zwar nicht in der Welt, aber in der Gemeinschaft aufzugehen drohe‘. Er nennt die Betonung der Bedeutung der Persönlichkeit gegenüber der Gemeinschaft eine ‚ebenso treffende als hochnöthige Correctur‘. Theol. Jahresbericht 10 (1891) S. 365.

schon wiederholt von den protestantischen Kritikern Ritschls hingewiesen. Diese Schwierigkeit ist aber nur eine Folge der Irrthümlichkeit des Begriffes. Auf diese Weise bleibt kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Zweck des Staates und dem sittlichen. ‚Dem Rechte sind nur die gemeinsamen oder gegenseitigen Handlungen unterworfen, welche den Bestand eines Staates möglich machen. Die Sittlichkeit hingegen umfasst auch den inneren Verlauf des Willens als solchen, welcher jenseits der erscheinenden Handlungen zu erkennen ist, und umfasst außerdem alle Handlungen, welche nach dem Maße des Rechtes unbestimmt bleiben oder blos erlaubt sind. Dahin gehört alles, was den Verkehr der Menschen als sittlicher Wesen betrifft, im Unterschiede davon, daß sie im Staate als Glieder desselben Volkes für einander in Betracht kommen‘ (239). Die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit bleibt also der Sittlichkeit so gut wie der Rechtlichkeit, der ganze Unterschied liegt in den ‚beiden Merkmalen der größtmöglichsten Ausdehnung und des umfangreichsten Motives‘. Damit ist die Sittlichkeit zur Humanität in der schlechtmöglichsten Bedeutung des Wortes herabgesunken. Wäre das Motiv dieser Sittlichkeit die eigene Menschenwürde, so wäre das zwar immer noch eine von Gott emancipierte und gottlose Moral, aber der Bruch mit der gesunden Vernunft läge wenigstens nicht so offen am Tage. Das allgemeine Beste aber oder einen ‚geselligen Zustand‘ zum ‚höchsten Ideal‘ der Sittlichkeit machen, die öffentliche Wohlfahrt des Menschengeschlechtes, die sich von der des Staates nur durch ihren Umfang unterscheidet, zum innersten und wesentlichen Motiv der sittlichen Handlung des einzelnen machen und ihm zumuthen, darin seinen höchsten und letzten Endzweck zu erblicken, dem er dienen müsste auch ohne Belohnung aus reiner Liebe und Begeisterung, heißt den Menschen zum Beamten der Menschheit degradieren und auch noch den Hohn hinzufügen, damit sei ihm nicht nur ein Gefallen erwiesen, sondern eine große Ehre. Das alles ist durchaus nicht gleichgiltig für den Gottesbegriff, zumal Ritschls, denn wenn Gott Liebe ist, und zwar eigentlich nichts als Menschenliebe[1]), denn nur, was er für uns ist, ist er, die Menschenliebe aber ‚allgemein‘ sein muss in dem Sinne, daß ‚ein geselliger

[1]) S. 491 wird die dem ‚Versöhnungsglauben‘ entgegengesetzte Liebe, d. h. das dem religiösen entgegengesetzte sittliche Motiv einfach ‚Menschenliebe‘ genannt.

Zustand' ihr Object ist[1]), dann muss der Gott Ritschls dasjenige zum Selbstzweck haben, was schon für einen Menschen eine Schmach wäre. Und dieser ‚Gott' soll eine bessere Begründung der sittlichen Ordnung bieten als der des Duns Scotus, welcher die Norm und Quelle aller Liebe und Heiligkeit ist. Es gehört aber zur vollständigen Erfassung der Ritschl'schen ‚Sittlichkeit' auch die Art ihrer Production, welche zugleich eine Erklärung der Ritschl'schen ‚Freiheit' ist. Aehnlich wie die Seele eigentlich nur in ihren Functionen besteht, so auch die Tugend und ‚die allgemeine sittliche Gesinnung'. ‚Sie bestehen nur, indem sie fortwährend erzeugt werden. Dieses geschieht aber so, daß der auf den allgemeinen sittlichen Endzweck gerichtete Wille eben auch die Erkenntnis des Sittengesetzes für sich immer neu *erzeugt*, damit aber *das Gesetz selbst, welches außerhalb unserer Erkenntnis desselben für uns nicht existiert*' (485). Von der Lehre Kants, daß die Freiheit ‚die Willensursache' sei, ‚welche frei von der Motivierung durch Naturursachen das absolute Gesetz aus sich produciert', sagt Ritschl: ‚Diese Ideen sind auch im Christenthum giltig, oder vielmehr Kant hat sie dem Christenthum nachgebildet' (499). ‚Die Freiheit', sagt Ritschl mit Kant, ‚oder Autonomie des Willens ist der unumgängliche Grund des Sittengesetzes; dieses würde uns nicht absolut verpflichten, wenn nicht die Idee der Freiheit nothwendig gälte. Wir können aber nicht von dem kategorischen Imperativ abstrahieren; hieraus (als Erkenntnisgrund) folgt die Freiheit des Willens nothwendig, sowie aus dessen gesetzgebender Function (als Realgrund) das Sittengesetz hervorgeht' (I, 435). Es ‚muss die Freiheit im Sinne Kants eingeräumt werden, als die Kraft, das Sittengesetz, welches nach Form und Inhalt universell ist und *absolut* verpflichtet, in autonomer Weise zu producieren' (I, 437). Obgleich nun Ritschl der kantischen ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' nicht die gleiche Anerkennung zollt, hält er die ‚kritische Ermittelung' der mitgetheilten ‚wesentlichen Principien des moralischen Handelns' für vollkommen überzeugend. Kant bietet ihm in denselben ‚für die

---

[1]) Wie weit diese Geselligkeit geht, zeigt folgender Satz Ritschls: ‚Hat der Gott, wie er nach neuplatonischer Vorstellung gemeint ist, keine Relation auf der Welt, so hat auch das an seine Erkenntnis geknüpfte ewige Leben keine Relation zur Welt und zum *menschlichen Gemeinleben*'. III, 467.

richtige Würdigung der Grundidee des Christenthums den unverrückbaren Maßstab dar'. Oberpastor Dr. Luther in Reval konnte daher die Sittlichkeitstheorie Ritschls so wiedergeben: ,Nach Kant und der Ritschl'schen Schule hebt die sittliche Lebensbethätigung damit an, daß der Mensch sich in seinem autonomen Selbstbewusstsein von jeglicher Bedingtheit isolirt, auch von der Bedingtheit durch Gott . . Nach Kant und Ritschl wird die sittliche Freiheit des Willens im natürlichen Menschen erst dadurch verwirklicht, daß er diese Freiheit als eine von Gott unbedingte Causalität denkt'[1]. Dr. Luther sowohl wie Otto Pfleiderer[2]) heben Ritschls Ausspruch über das Gewissen aus dessen Vortrag ,Ueber das Gewissen' hervor: ,Man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt'. Die Sittlichkeit ist demnach nicht nur ihrem Inhalt und Zweck nach, sondern auch ihrem Ursprung und Verpflichtungsgrund nach autonom, ihre Begründung aus Gott und auf Religion wäre Heteronomie, der Mensch producierte das ,absolute Gesetz' aus sich selbst; wir vernehmen mit Staunen das Wort, dessen Anwendung auf Gott verboten und verpönt ist und eigentlich gar keine Bedeutung hat, aus dem Munde Ritschls, dem es doch längst ,fremd geworden', nicht nur im Sinne von ,losgelöst', obgleich auch in diesem Sinne, nämlich losgelöst von Gott, sondern in dem ganz richtigen, freilich falsch angewendeten Sinne von ,vollständig', ,unverwischt', unabhängig'. Die Bedeutung des einen ,Brennpunktes' ist also eigentlich die eines Centrums. Die Absolutheit, welche Gott verweigert wird, weil sie eigentlich nichts bedeutet, wird jetzt dem Menschen vindiciert und bedeutet sehr viel, ja alles. Denn eben dasselbe kraft eines ungeheuren Missbrauchs sogenannte ,ethische' Moment ist das Absolute und der Endzweck, welchem Gott dienen muss.

---

[1]) ,Ueber christliche Sittlichkeit nach lutherisch-christlicher Lehre und nach den Aufstellungen der neuen Schule' in ,Neue kirchl. Zeitschrift' 2 (1891) S. 499. [2]) ,Die Theologie der Ritschl'schen Schule nach ihrer religions-philosophischen Grundlage kritisch beleuchtet' in ,Jahrbücher für prot. Theologie' 7 (1891) S. 324.

5. Reich Gottes und Religion.

Wie weit dieser Dienst Gottes geht, zeigt zweitens der falsche Religionsbegriff Ritschls. Von vornherein kann bei der ‚teleologischen' Bedeutung des Reiches Gottes als des höchsten Endzweckes für die von ihm zwar nicht getrennte aber ganz und gar verschiedene und unterschiedene Religion nur noch die Rolle eines Mittels übrig bleiben. Welche Rolle innerhalb der Religion selbst Ritschl Gott zugedacht hat, wird sich zeigen. Vor allem müssen wir uns daran erinnern, daß auch hier das ‚meistens übliche Schema' verlassen werden muſs, seit Ritschl uns gelehrt hat, daß Religion nicht als Verhältnis zwischen Menschen und Gott zu denken sei, sondern daß ‚der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben' ist. Dieses deshalb, weil, wie wir schon früher hörten, in jeder Religion die Selbständigkeit gegen die Natur ‚durch das göttliche Wesen' oder ‚die erhabenen geistigen Mächte' angestrebt wird. Es ist also gleich durch diese allgemeinen Bestimmungen klar, daß unter den ‚drei Punkten' Gott eigentlich die Bedeutung einer Hilfslinie hat. Dieselbe Allgemeinheit, welche der Sittlichkeit, dem Reiche Gottes wesentlich ist, ist es auch der Religion, und darin liegt gerade der Grund, daß sie auch eine Beziehung auf die Welt enthält und daß diese die hauptsächlichste ist. Ebenso wie die *sittlichen* Functionen auf den Gemeinschaftszweck der Menschheit gehen, ist auch die Heilsabsicht Gottes oder sein Entschluſs der Rechtfertigung und Versöhnung, in welcher ‚das Grundverhältnis des Christenthums *als Religion*' besteht, ‚auf die Gemeinde als Ganzes' gerichtet. Die Auffassung der Erwählten als einer Summe von Individuen, welche als Individuen zum Heil bestimmt würden, ist ‚ein Grundfehler' der reformierten sowohl wie der lutherischen Ansicht (III, 116). ‚Ewige Erwählung einzelner ist weder eine biblische Idee, noch eine religiöse Vorstellung, sondern sie ist blos eine Folgerung Augustins aus seinem abstracten Gottesbegriff, mit welchem verglichen alle Geschichte in der Zeit eigentlich wesenloser Schein ist'. Ritschl begründet die Unmöglichkeit ewiger Vorherbestimmung von Individuen, die er widersinnig nennt, durch eine Begriffsverwechslung, welche, wenn sie Geltung hätte, die Unmöglichkeit jeder ewigen Vorherbestimmung, auch der Gemeinde beweisen würde: Das Einzelne, das Individuum

ist veränderlich, ‚Gott also kann dasselbe auch nur in der Zeit vorstellen‘, also hat das Schema der Zeit für ihn seine Geltung, also ist die ewige Vorherbestimmung von Individuen ‚überhaupt widersinnig‘. Kürzer: Gott erkennt die Dinge als zeitliche, also kann er sie nicht von Ewigkeit vorherbestimmt haben! Die Rechtfertigung nun, ‚das Grundverhältnis des Christenthums als Religion‘, wird ‚charakteristisch gefärbt‘ durch die Beziehung auf den Zweck des ewigen Lebens (117), und es war ein Fehler der lutherischen Theologen, daß sie diese unmittelbare Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Verleihung des ewigen Lebens nicht im Auge behielten (72); sie machten ‚keinen Gebrauch vom Zweckbegriff‘. Also: Das Reich Gottes nicht zum gemeinsamen Endzweck Gottes und der Welt machen, heißt keinen Gebrauch vom Zweckbegriff machen. Diese Gleichung ist offenbar nur dann richtig, wenn der einzig mögliche Gebrauch des Zweckbegriffs darin besteht, das Reich Gottes zum alleinigen Endzweck zu erklären, dem alles, auch die Religion, als Mittel dienen muss. So scheint es auch Ritschl zu meinen, denn, wie die lutherischen Theologen, wird auch Schleiermacher dafür getadelt, daß er den von ihm selbst anerkannten teleologischen, d. h. ethischen Charakter des Christenthums nicht zu seinem Rechte kommen ließ, indem derselbe bei ihm auf jedem Schritte ‚durch den abstracten Pantheismus‘ ‚durchkreuzt‘ wird. ‚Denn wenn in dem Reiche Gottes der göttliche Endzweck ausgedrückt ist, so müsste erwartet werden, daß übrigens auch die Erlösung durch Jesus als Mittel auf diesen Endzweck bezogen würde‘ (9). Wie im Christenthum, so ist in allen Religionen das Glück der Menschen der letzte Zweck; dieser Vergleich ist nothwendig, denn ‚erst mit Hinzuziehung der allgemeinen Religionsgeschichte kann die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums ermittelt werden‘ — ein echt modernes ‚theologisches‘ Princip, welches von Ritschl mit frivoler Impietät befolgt wird, indem er mit großer ‚Objectivität‘ Islam, Buddhismus, ‚orgiastische Religionen‘, ‚römische Religion‘, ‚hellenische Religion‘ und Christenthum vergleicht, und erklärt, ‚daß mehrere Religionen den Anspruch machen, die höchste Stufe über allen anderen einzunehmen, wie das Christenthum und der Islam‘, und dagegen lasse sich nichts einwenden. ‚Meint man denn einen Weg zu finden, um einem Muhammedaner oder Buddhisten wissenschaftlich zu beweisen, daß nicht ihre Religionen, sondern die christliche den höchsten Rang ein-

nehme'? (188). Trotzdem man weder die Falschheit des Islam, noch die Wahrheit des Christenthums beweisen kann, darf man aber keinen Augenblick der christlichen Ueberzeugung untreu werden. Welche Aufgabe! Was nun eigentlich das Wesen der Religion ausmacht, ist am besten zu erkennen an Religionen, welche keinen sittlichen Charakter haben. Dieser Ausspruch ist wie kein anderer charakteristisch für den Ritschlianismus; er zeigt, daß Ritschl in der That, wie Pfleiderer es ausdrückt, ‚das Band, welches Moral und Religion wurzelhaft verknüpft, durchschnitten hat'. Dafür bietet er uns ein poetisches, an seine Geistesverwandtschaft mit Schiller erinnerndes Band: ‚Die Gottesidee ist das ideelle Band zwischen der bestimmten Weltanschauung (gemeint ist die ‚religiöse' Weltanschauung) und der Bestimmung der Menschen zum Gewinn von Gütern oder vom höchsten Gut' (192). Die Religion als solche hat im Reich der Wirklichkeit — abgesehen von den ‚heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen' — fast ebenso wenig mit Gott wie mit der Sittlichkeit zu thun. ‚Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbstständigen Werturtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu diesem Zweck schmerzlich entbehrt' (195). Die Herrschaft über die Welt ist und bleibt der Zweck; mag dieselbe nun zufälliger Weise einen ethischen Anstrich haben oder nicht, ihre Erstrebung ist Religion. Da im Christenthum die Herrschaft über die Welt eine geistige ist, ‚die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbstständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft', oder ‚ewiges Leben' (477), tritt hier das religiöse und das sittliche Moment in die innigste Wechselbeziehung, aber doch immer so, daß der Herrschaft über die Welt die teleologische Bedeutung nur zukommt, insofern sie unter die ethische Betrachtungsweise fällt, während sie nach der religiösen nur Mittel zum Zweck sein kann. Dabei ereignet es sich, daß, während bei den zahlreichen und langen Erörterungen über das Reich Gottes das teleologische oder ethische Moment aus lauter uneigennütziger Liebe zusammengesetzt war, wobei nicht einmal der Gedanke an Belohnung erlaubt wurde, in der religiösen ‚Gedankenreihe' ebendasselbe in viel rosigerem Lichte erscheint, so daß es sich jetzt eigentlich

weniger um die Tugend, als um die Seligkeit handelt, welche jetzt für sich allein den Titel ‚höchstes Gut' führt, welches sich als uneigennützige Liebe früher so anspruchslos präsentierte. Mit der Uneigennützigkeit tritt auch die Allgemeinheit des sittlichen Zweckes in den Hintergrund. ‚Aus der Sittlichkeit sollte die Religion abgeleitet werden', sagt Stählin[1]), indem aber Ritschl diese Ableitung vollzieht, zeigt sich vielmehr, daß die Religion keinen sittlichen Ursprung hat, sondern auf einem eudämonistischen Triebe ruht'. In diesen Worten liegt zugleich die Bestätigung dafür, daß bei Ritschl das ‚ethische Moment' das Motiv für die Religion ist. Sinkt also jenes zu seinem Gegentheil herab, so muss die so motivierte Religion, das Mittel zu jenem ‚ethischen Zwecke', in entsprechendem Maße mitsinken: was soll aber erst von Gott gesagt werden, der selbst innerhalb der religiösen Betrachtungsweise nach dem richtigen Ausdruck Stählins nur ‚eine Hilfsvorstellung' ist? Um nun doch wenigstens den Schein einer Abhängigkeit des Menschen von Gott zu retten, hat Ritschl, wie früher bemerkt, auf Grund des ‚Ergebnisses' der Vereinigung von Kirche und Reich Gottes in einem Subject es wagen zu dürfen geglaubt, ‚die theologische Meisterfrage anzurühren', ‚wie die Abhängigkeit von Gott als Form des menschlichen Handelns aus Liebe mit der Freiheit vereinbar ist'. Die Antwort ist ‚niederschlagend genug': Freiheit ist die stetige Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist aber der Endzweck der Welt — dieser ist in Gottes Selbstzweck aufgenommen, ‚ist also als Ganzes von Gott abhängig, und deshalb auch in allen einzelnen Beziehungen, aus denen das Ganze entsteht'. Zur Erklärung dieser sonderbaren Erklärung wird eine nicht-areopagitische Abwechselung vorgeschlagen: Die Menschen ‚sind also darauf angewiesen, ihr einzelnes Handeln nach dem allgemeinen Endzweck zu richten, also (!) ihrer Freiheit sich bewusst zu werden, und dazwischen den Eindruck zu erhaschen, daß sie als Glieder des Ganzen von Gott abhängig sind, insbesondere daß sie als thätige Glieder des Gottesreiches zu der höchsten Offenbarung Gottes selbst gehören'. Also in der Erhaschung eines Eindrucks liegt die Abhängigkeit des Menschen von Gott; und so begreift man, warum ‚die Meisterfrage' selbst schon in einer diese Ant-

[1]) Kant, Lotze, Albrecht Ritschl S. 200.

wort so erleichternden Weise gestellt wurde, daß das menschliche Handeln und dessen Freiheit als wirkliche Größen, die Abhängigkeit von Gott als deren Form erschien. Was bedeutet aber für Ritschl eine Form? Eine gehaltlose Einbildung. Das ist die Abhängigkeit des Menschen von Gott in der Ritschl'schen Religion. Fragen wir nach den ‚religiösen Functionen', so werden uns folgende genannt: ‚Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet'[1]). Im Glauben ‚beurtheilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer Erkenntnis der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Wertstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt'. Während demnach die religiösen Functionen nicht zustande kommen können ohne Beziehung auf die Liebe Gottes zu uns, herrscht an der Stelle, wo sie ex professo aufgezählt werden, tiefes Stillschweigen über unsere Liebe zu Gott. Einen Anhaltspunkt zur Erklärung dieser Thatsache bietet folgender Ausspruch Ritschls: ‚Im Neuen Testamente wird trotz des Gebotes der Liebe gegen Gott ein sehr sparsamer Gebrauch von dieser Vorstellung gemacht, und Liebe gegen Christus wird außer Joh. 21, 15 16 nicht ausgesprochen. Daß dieses in den Briefen des Neuen Testamentes nicht der Fall ist, hat auch seinen guten Grund. Denn als Gattungsbegriff ist die Liebe gegen Christus unbestimmter als der Glaube an ihn' (III, 560[2]). Die ‚sittliche' Tugend der Liebe ist bei Ritschl Menschenliebe, eine ‚religiöse' dieses Namens gibt es nicht, oder es ist im besten Falle die Erwartung, Gott werde, wie es seine Pflicht ist, unseren Endzweck zu dem seinigen machen. Und der Entdecker dieser ‚Religion' sieht in der Hervorhebung der ‚ethischen' Bedeutung des Christenthums sein Hauptverdienst und zeigt sittliche Entrüstung gegen Scotus, welchem die Liebe zu Gott das unerschütterliche Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist. Lic. theol. Paul Gloatz lässt im dritten seiner Gespräche den Ritschlianer also sprechen: ‚Ich muss noch sagen, warum ich die Liebe zu Gott und Christus weder zu

[1]) Unterricht in der christl. Religion S. 47. [2]) Ritschl hält den Glauben für eine Species der Liebe und meint, Thomas habe die Liebe für das Wesen des Glaubens gehalten, weil er sich des Ausdrucks fides caritate formata bedient!! Bedenkt man ferner, daß Glaube Vertrauen, Vertrauen Hoffnung ist, so gewinnt man das interessante Resultat, daß Glaube, Hoffnung und Liebe identisch sind.

den religiösen Functionen des einzelnen zähle noch bei der zweiten Haupttugend besonders herausgestellt wissen möchte. Abgesehen davon, daß die Einmengung der Liebe in den Glauben den Begriff desselben als Vertrauen in der katholischen Kirche verdorben hat, schließt der Titel der Liebe zu Gott und zum Heiland eine Gefahr in sich, nämlich der Missdeutung eines ungebildeten Privatverhältnisses zu beiden, wie sie namentlich im Herrnhutischen Sprachgebrauch sich ausprägt, und er hat überhaupt das Gepräge der Gleichgiltigkeit gegen die Welt oder der Weltflucht. Aber im Titel des Glaubens an Gott und Christus ist das Gegentheil ausgedrückt, nämlich, daß man Gott vertraut und folgt, sofern man sich in die von ihm gehandhabte Weltordnung eingliedert und an Christus, sofern er die Welt mit Gott versöhnt und ihr Herr ist'. Auf diese Rede hin bricht der Vertreter des ‚frommen' Schleiermacher in die Worte aus: ‚Aber ich bitte dich, wie kannst du um etwaigen Missbrauchs willen auch den rechten Gebrauch des Titels zurückstellen wollen, der durch das vornehmste und größte Gebot aus dem Munde unseres Heilands selbst geheiligt ist. Liebe zu Gott heißt Liebe zur Liebe, sie ist daher unmittelbar eins mit der Nächstenliebe, wie Jesus sagt: Das andere ist dem gleich'[1]. Gloatz hat, wie ihm von Lipsius bescheinigt wird[2], von jedem der drei Standpunkte, die er darlegt (Schleiermacher, Dorner, Ritschl), ‚eine scharfe und feine Charakteristik' gegeben, und ein Einblick in Ritschls Theologie bestätigt dieses Urtheil. Die Liebe zu Gott hat also in dieser Theologie, welche ‚alles Gewicht auf den sittlichen Gehalt des Christenthums' legt (Gloatz S. VI) keinen Raum, weder unter den religiösen Functionen noch ‚bei der zweiten Haupttugend, d. h. der Nächstenliebe. ‚Der etwaige Missbrauch' ist wiederum das von Ritschl so perhorrescierte Privatverhältnis. Es führt uns das auf eine folgenschwere Unklarheit, welche dem Ritschl'schen Religionsbegriff und seiner Lehre vom Reiche Gottes gemeinsam ist und zugleich die Verschwommenheit seiner Auffassung vom höchsten Gut verursacht.

---

[1]) Sic et non. Die Probleme der christl. Glaubens- und Sittenlehre S. 104. [2]) Theol. Jahresbericht 10 S. 375.

6. Das Reich Gottes als höchstes Gut.

Das Reich Gottes wird uns als das eigentliche Gebiet der Sittlichkeit bezeichnet; es ist der höchste, letzte und einzige Endzweck Gottes und der Menschen. Dieser Endzweck ist, was in allen möglichen Wendungen wiederholt wird, ein Gemeinschaftszweck; auch der religiöse Factor, die Wirksamkeit Gottes, wie Vorherbestimmung und Rechtfertigung, kann sich gar nicht auf die Individuen als solche beziehen; in seinem ‚Unterricht in der christlichen Religion‘ nennt Ritschl das Reich Gottes das höchste Gut der Gemeinde; als solches sei es nur gemeint, sofern es zugleich als sittliches Ideal gelte, welches durch gegenseitige Handlungsweise der Gemeindeglieder zu verwirklichen sei (S. 3). Bis hieher also ist alles pure ‚Allgemeinheit‘ und Gemeinsamkeit. Auf der anderen Seite erklärt Ritschl von der christlichen Weltanschauung, d. h. natürlich von der seinigen: ‚Ich wüsste nicht, daß in irgend einer Weltanschauung eine höhere Wertschätzung des individuellen menschlichen Lebens ausgedrückt, und daß in irgend einer gemeinsamen Lebensform eine genügendere Befriedigung des allgemeinen menschlichen Strebens über die natürliche Beschränktheit des geistigen Daseins hinaus eröffnet wurde. Wenn man das Christenthum an Freisinnigkeit, d. h. doch wohl an Sinn für die Freiheit des Individuums, auf dem Wege des Pantheismus hat überbieten wollen . . so hat man die neue Weisheit immer nur mit einer abgeleiteten oder unvollständigen lehrhaften Darstellung des Christenthums in Vergleich gestellt. Jedoch in seiner echten Gestalt ist das Christenthum so direct auf die geistige Freiheit des Individuums angelegt, auf das Ziel, daß jeder Mensch in seiner geistigen Art ein Ganzes werde, als die Verknüpfung dieser Bestimmung mit der vollständigen Offenbarung des überweltlichen Gottes, nämlich mit der Offenbarung des allgemeinen Endzweckes der Welt, die geistige Herrschaft der Genossen des göttlichen Reiches über dieselbe und ihr ewiges Leben begründet‘ (III, 474). Wenn wir erstaunt vor der gleichzeitigen Behauptung stehen, daß die Gemeinschaft das Höchste sei und das Individuum auch, so tröstet uns das heldenmüthige Wort Ritschls, an diesem Punkte verrathe die (seine) Weltanschauung des Christenthums ‚die gewaltigste Paradoxie‘ (472). Ganz im Gegensatz zu der Einheit des Reiches Gottes, welche durch die Vielheit der mit der Natur

verflochtenen Geister gestört worden wäre, vernehmen wir jetzt plötzlich, ‚daß das Individuum die Bestimmung zu einem Ganzen in seiner Art als Geist erfüllt'. Von der Verflechtung mit der Natur wird also für diesmal abgesehen. Um so ‚gewaltiger' freilich präsentiert sich ‚die Paradoxie'.

Die Versöhnung der Gegensätze geschieht auf sehr einfache Weise und ist schon in der eben angeführten Verherrlichung der Hochschätzung des Individuums enthalten. Es ist dieselbe geschickte Manipulation, durch welche der Selbstzweck Gottes in die Welt verlegt und trotzdem Zweck Gottes genannt wird; ebenso heißt die Wörterflut Ritschls, welche er über den Wert des Individuums ausgießt, nichts anderes als daß das Individuum seinen Zweck erreicht, weil es die Pflicht und Schuldigkeit hat, den Gemeinzweck der Menschen zu seinem eigenen zu machen, und daß es den Wert eines Ganzen hat, weil im Ganzen das einzig Wertvolle für das Individuum ist. Dies geht deutlich hervor aus der Anwendung des Begriffes der Freiheit zum Beweis der Wahrung der Individualität und Persönlichkeit. ‚Die Freiheit besteht in der Selbstbestimmung nach demjenigen Endzweck, welcher durch den allgemeinsten Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle sittlichen Zwecksetzungen besondern Umfanges unterzuordnen' (278). Wir werden also mit verbundenen Augen im Kreis herumgeführt. Die Wertschätzung des Individuums wird bewiesen aus seiner Freiheit, die Freiheit besteht im Aufgeben der Individualität. Dasselbe Resultat ergibt sich aus Ritschls Begriffen von Individualität und Persönlichkeit, welche mit dem der Freiheit innig zusammenhängen und sich theilweise mit ihm decken. ‚Das Individuum', sagt Herr Pfarrer J. Balmer, der Anhänger Ritschls, im Sinn seines Meisters, ‚geht in die Persönlichkeit über, wo es zur Vernunft kommt'. ‚Wo wir von Persönlichkeit reden, meinen wir dabei ein Beherrschtsein des ganzen Seelenlebens durch den Geist, durch die Vernunft, durch ein bewußtes, höchstes, allgemeines Gesetz, eine zur Freiheit gelangte Seele, einen Charakter'[1]). Nach dieser subtilen Philosophie ist Geistigkeit, Freiheit, Persönlichkeit, Charakter alles eins. Daß der Schüler seinen Meister richtig verstanden hat, zeigen folgende Aussprüche Ritschls: Die Theologie hat mit dem Begriff des persönlichen Gottes einzusetzen (217);

---

[1]) AaO. S. 36.

dies wird gesagt, um auf die Unzulänglichkeit des kosmologischen Beweises hinzuweisen, durch welchen kein persönlicher Gott erreicht wird, oder um die ‚Ueberordnung des Kosmos über das Ethos' zu verhüten. Diese Forderung wird begründet aus der Nothwendigkeit, dem ‚Gesetz des Geistes', durch den Grundsatz der ‚Werthschätzung des persönlichen Lebens' seine Ausführung zu sichern (212). Von der Persönlichkeit des Menschen redend, sagt uns Ritschl, sie falle nicht zusammen mit der Individualität, d. h. der ursprünglichen Selbstunterscheidung von allem andern. Die Individualität ist die Grundlage der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist die erworbene Eigenthümlichkeit, welche somit auch eine erworbene Verschiedenheit von allen anderen Personen bezeichnet (221). Es wird als eine Thatsache bezeichnet, ‚daß wir zur Persönlichkeit geschaffen, daß wir auch unter diesem Prädicat beschränkt, werdend, veränderlich sind'. ‚Die ausgeprägte Eigenthümlichkeit der Persönlichkeit ist die Kraft, die unabweislichen Reize der Umgebung in den Plan des Lebens so aufzunehmen, daß sie als die sicher gehandhabten Mittel in denselben eingegliedert und nicht mehr als Hindernisse der eigenen Bewegung erfahren werden'. Die Affecte werden dadurch aus einem Leiden zu einer ‚Machtübung, zu welcher man sich durch die Unabhängigkeit seines Charakters berechtigt fühlt'. Das alles ‚bringt auch die specifische Erfahrung der Ewigkeit mit sich, auf welche die geistige Ausrüstung überhaupt angelegt ist'. Die Erwähnung der Ewigkeit in diesem Zusammenhang ist von Bedeutung für die Vorstellung vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut und bietet zugleich Gelegenheit, einen neuen Ritschl'schen ‚Begriff' zu bewundern. Ewigkeit ist weder Zeitlosigkeit noch anfangs- und endlose Zeit. Das erste nicht, weil wir ‚bei wachem Bewußtsein' nicht von der Zeit abstrahieren können (al pari: Die Unendlichkeit ist keine Eigenthümlichkeit Gottes, weil wir bei wachem Bewußtsein nicht von der Endlichkeit abstrahieren können). Das zweite nicht, weil wir auch in der Welt weder Anfang noch Ende vorstellen können, denn dazu müßten wir von unserem eigenen Dasein abstrahieren, ‚da wir als denkende Geister Theile der Welt sind'. (ZB.: Ich kann mir weder den Anfang noch das Ende einer meiner ‚Gedankenreihen' vorstellen, weil ich dann von meinen eigenen Gedanken abstrahieren müßte.) Die Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit unterscheidet also Gott nicht von der Welt

und deshalb wäre sie als Attribut Gottes ‚ein für uns leerer Name‘.

Um diesen gewiss bedeutenden Schwierigkeiten auszuweichen, muss man ‚die beiden gangbaren Definitionen der Ewigkeit‘ aufgeben und mit Ritschl sagen: ‚Die Ewigkeit ist im Allgemeinen die Macht des Geistes über die Zeit‘ (223). Die Zeit ist nämlich (nach Kant) ‚unsere Vorstellung‘, in welcher wir ‚unsere Vorstellungen von einander unterscheiden‘. Der Geist hebt durch seine Erkenntnis jene Vorstellung wieder auf, ‚indem wir die nach einander gehörten Worte zur Einheit des Urtheils, die nach einander wahrgenommenen Merkmale zur Einheit des Begriffs und die nacheinander gemachten Erfahrungen zu einer Anschauung der Welt verknüpfen. Das Setzen und Aufheben der Zeit in den einfachsten und uns geläufigsten Acten des Erkennens ist schon ein Fall der Ewigkeit des Geistes‘. Noch ‚eigenthümlicher‘ bewährt sich diese Ewigkeit in der Kraft des Willens, eine ganze Reihe von Mitteln auf einen Endzweck zu beziehen. Hier eröffnet sich die Perspective auf das Ritschl'sche ‚ewige Leben‘. Doch vorläufig müssen wir bei der Persönlichkeit bleiben; sie ist ja eigentlich auch ‚ein Fall der Ewigkeit‘, denn dieses Prädicat kann auch im Gebiet des Wollens ‚erprobt‘ werden. Dieser Fall wird nun noch weiter beleuchtet durch die der Persönlichkeit hemmend entgegentretenden ‚Reize der Dinge‘, also das Nicht-Ich, welche das Bewusstsein der Persönlichkeit stören. ‚In diesen Merkmalen erkennen wir, daß wir als Persönlichkeit immer nur werden, daß wir in dieser Bestimmung geschaffen sind. Aber im Vergleich mit diesen Erfahrungen der Hemmung unserer Persönlichkeit ist gerade die Persönlichkeit Gottes ohne Widerspruch denkbar. Als die Ursache alles desjenigen, was wird, wird Gott nur durch solche Reize afficiert, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet, und welche er als die Wirkungen seines eigenen Willens durchschaut. Nichts, was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd, und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbständig zu sein . . Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urtheils und der Einheit seiner Absicht zusammenfasst, ist er ewig‘. Während nun Ritschl zwei Seiten früher jene Ewigkeit, welche Gott mit der Welt gemein hätte, als für ein göttliches Attribut untauglich erklärte, findet er jetzt zur Abwechselung gerade in der

Gemeinsamkeit den Beweis der Richtigkeit. ‚Vielmehr erprobt sich die Wahrheit der Idee der göttlichen Persönlichkeit gerade daran, daß wir an ihrem Maßstabe erkennen, ob und in welchem Grade uns, selbst das gleiche Prädicat zukommt. Denn daß wir selbständige Persönlichkeit sind, beurtheilen wir nach dem Begriff der Persönlichkeit, welche die Norm ist, sofern sie allen Grund ihrer Bethätigung in sich hat‘. Ewigkeit ist demnach Macht des Geistes und Willens über die vielerlei Vorstellungen und Dinge, wodurch sie zur Einheit der Beurtheilung und Zweckbestimmung erhoben werden. Persönlichkeit ist die erworbene Kraft, alles als Mittel zu einem Zweck zu handhaben; eben darin besteht der Charakter. ‚Der Wille hat an den einzelnen Handlungen, die auf ihn als Grund zurückgeführt werden, nicht Erscheinungen, welche dasein oder fehlen können, ohne das Wesen zu verändern; sondern durch die Handlungen, je nachdem sie gerichtet sind, erwirbt sich der Wille seine Art und entwickelt sich zum guten oder zum bösen Charakter‘ (319). Daß und wie dies alles wirklich eins ist, erklärt folgender Satz: ‚Auch die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes hat nicht den Sinn einer selbständigen Erkenntnis vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe, sondern stellt nur die Form für diese Inhaltsbestimmung fest, ohne welchen [sic] auch der Begriff der geistigen Persönlichkeit nicht zureicht, um den Zusammenhang der Welt zu erklären‘ (260). Persönlichkeit ist mit einem Wort ein formeller Begriff ohne Inhalt (225 und 261), ‚in diesem Begriff wird aller mögliche Inhalt für den Willen Gottes zugelassen‘, denn er drückt eben nur die Art und Weise aus, in der wir uns die Willensthätigkeit vorstellen. Die ‚Wertschätzung des individuellen menschlichen Lebens‘ ist also dessen Taxierung als formeller Begriff ohne Inhalt. Der Inhalt ist der Gegenstand der Liebe, deren Form die Persönlichkeit ist. Dieser Gegenstand ist der allgemeine Zweck des Reiches Gottes. Also sind wir ebenso weit, wie am Anfang: Das Vorrecht der menschlichen Persönlichkeit ist es, im allgemeinen Zweck des Ganzen aufzugehen und dadurch wird sie selbst zu einem Ganzen, ebenso und in demselben ‚Sinne‘, in welchem die Hälfte das Ganze ist, weil sie ‚ihren Beitrag zum Ganzen liefert‘.

Da sich also die gepriesene Selbständigkeit der Persönlichkeit in nichts auflöst, und höchstens ‚die ursprüngliche Selbstunterscheidung‘ oder Individualität zurückbleibt, welche darin besteht,

daß das eine nicht das andere ist, ein Verhältnis, welches auch zwischen Steinen und Bäumen obwaltet, wird ‚die Paradoxie‘ immer ‚gewaltiger‘. Das Reich Gottes soll doch das höchste Gut, d. h. wenigstens auch die höchste Seligkeit sein. Wer begreift aber eine nur gemeinsame und sociale Seligkeit? Hier ist wieder eine ‚katholische Verwechselung‘ zu verzeichnen, welche indes diesmal auch den Lutheranern und Calvinisten passiert. Es ist das ‚die von Augustin abstammende eigentlich katholische Deutung des ewigen Lebens, welche in den beiden Confessionen fortdauert, nämlich daß es im Schauen Gottes und in keiner andern Beziehung bestehe. Hat nämlich der Gott, wie er nach neuplatonischer Vorstellung gemeint ist, keine Relation auf die Welt, so hat auch das an seine Erkenntnis geknüpfte ewige Leben keine Relation zur Welt und zum menschlichen Gemeinleben und konnte auch in keine Combination mit dem Umkreis gegenwärtiger Erfahrungen versetzt werden‘ (467). Der Irrthum, in welchem wir uns befinden, ist ‚die Fixierung des Begriffs des ewigen Lebens in dem Jenseits, oder die Ausscheidung dieses Gedankens aus allen Beziehungen gegenwärtiger Erfahrung‘. Man sieht hieraus, daß es nicht nur ‚Fälle von Ewigkeit‘, sondern auch vom ‚ewigen Leben‘ gibt im menschlichen Leben, denn Ewigkeit sowohl wie ewiges Leben können wir erfahren. Luther und Calvin selbst haben zwar das ewige Leben ‚als gegenwärtigen Besitz gemeint‘, und durch eine Bestimmung der Concordienformel ‚ist im Gegensatze gegen die katholische Ansicht das ewige Leben aus der Zukunft und dem Jenseits in die Gegenwart des irdischen Lebens der Gläubigen hineingezogen . . Die Reformatoren leben des Glaubens, daß das ewige Leben und das Lustgefühl an ihm, die Seligkeit in der Gegenwart dauernd mit der Sündenvergebung verliehen ist‘ (95). Doch diese Auffassung ist bei den folgenden lutherischen Dogmatikern ‚verkümmert‘, und statt der Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf das diesseitige ewige Leben ist ‚die ganz apokryphe Combination derselben mit der Heiligung‘ vorherrschend geworden. Dagegen werden wir von Ritschl wieder in das richtige Verständnis eingeführt durch den Hinweis auf die im Neuen Testamente oft erwähnte Ausübung einer Königsherrschaft als Inhalt des ewigen Lebens. In diesem Zusammenhang scheint Ritschl dem unheimlichen socinianischen dominium absolutum einigen Geschmack abzugewinnen. Was aber Faustus Socinus ins Jenseits verlegte,

nämlich die Theilnahme am dominium absolutum durch die vollständige Herrschaft des seligen Menschen über die widrigen Mächte in der Welt, hat Luther schon für das Diesseits beansprucht: christianus homo omnium dominus est, liberrimus, nulli subjectus. Gerechtigkeit, Leben und Heil scheinen ihm in der Schrift von der christlichen Freiheit fast identische Begriffe zu sein, so, ‚daß ihm die ganze Gegenwart von der Sicherheit vor dem Tode und der Hölle erfüllt ist' (469). Hierin stimmt Ritschl vollständig mit Luther überein, denn der Inhalt eines nur auf das Jenseits bezogenen Begriffes liegt außer aller Erfahrung, kann also keine wissenschaftliche Erkenntnis begründen. ‚Also das evangelische Bekenntnis, daß die Rechtfertigung im Glauben die Gewißheit des ewigen Lebens begründet oder mit sich führt, ist theologisch unbrauchbar, so lange nicht diese Zweckbeziehung in der gegenwärtig möglichen Erfahrung nachgewiesen wird'. Der Schriftbeweis ist sehr einfach: Freude im hl. Geist, Seligkeit, Leben werden von Paulus in den gegenwärtigen Bestand des Reiches Gottes eingerechnet, also gehört das ewige Leben in seinen gegenwärtigen Bestand. Dieser ‚Beweis' leidet an dem Mangel, daß er ‚Leben' und ‚ewiges Leben' für identisch nimmt. In all diesen Erörterungen wird dem so auf das diesseitige Leben ausgedehnte ewige Leben der Charakter des Zweckes nachdrücklich vindiciert, und alles andere, auch die Nothwendigkeit der Rechtfertigung, also eines eminent religiösen Momentes, für nur aus dieser Zweckbeziehung ableitbar erklärt. Die Religion erscheint somit immer wieder als untergeordnetes Mittel zur Sittlichkeit und Seligkeit, welch letztere freilich immer schwerer verständlich wird.

Ein letzter Hoffnungsstrahl zur Aufhellung des Nebels ist die Erörterung des Lebens Gottes. Aber auch sie führt auf den alten Standpunkt zurück. ‚Der lebendige Gott ist der geistige sich selbst bestimmende Wille, welcher seiner Zwecke und seiner Creaturen mächtig ist, und deshalb von ihnen allen unterschieden werden muss. Das Leben als der religiöse Zweck der Verehrer Gottes ist demnach gedacht als die Zweckmäßigkeit des Daseins, welches dadurch erreicht wird, daß man unter den von Gott angeordneten Bedingungen von ihm abhängig ist oder die Richtung auf ihn einhält' (471). Diese fromm klingenden Sprüche werden niemand imponieren, der sich noch daran erinnert, was bei Ritschl die Abhängigkeit der Menschen von Gott und dessen Macht über sie

bedeutet[1], sowie daß unter der Selbstbestimmung Gottes, der seiner Zwecke gewiss ist, die Naturnothwendigkeit zu verstehen ist, mit welcher Gott kraft seines Wesens der Beseligung seiner Geschöpfe als seinem eigenen Endzweck obliegt. Und so bleibt es denn dabei: Der allgemeinste Begriff des Lebens kommt darauf hinaus, ‚daß ein Ding andere Dinge als Mittel zu seinem Zweck verwendet. Demgemäß ist ewiges Leben im Sinne des Christenthums die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft, so daß sie zu Mitteln der Seligkeit werden, auch wenn sie äußerlich angesehen derselben zuwiderlaufen‘. Auf eine von dieser geistigen Selbständigkeit wesentlich verschiedene Seligkeit oder auf blos individuelle Lust und Lohn hoffen, wäre Heteronomie und Egoismus. Hierin bewährt sich ‚die höchste denkbare Stufe der Freiheit‘ und zudem noch dadurch, daß der menschliche Wille ‚von einer freien Erkenntnis des Sittengesetzes geleitet ist, in welcher er dasselbe fortwährend producierť (495). Seligkeit ist mit einem Wort ‚das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit‘[2], d. h. der Herrschaft über die Welt (religiöses Moment) und des Handelns aus allgemeiner Menschenliebe (sittliches Moment), das ewige Leben ist die christliche Freiheit[3]). Die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes steht unter Bedingungen bevor, ‚welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen‘. Eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen läſst sich nicht erreichen; das Fortleben in einem dem Geiste völlig entsprechenden Leibe, die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt, liegt ‚jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung‘. ‚Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wiſsbegierde an, sondern darauf, daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes‘[4]). Zum letztenmal und an dieser entscheidenden Stelle, wo gewiſs der Platz gewesen wäre, die Wertschätzung der Persönlichkeit zu bewähren, tönt uns das Wort von der ‚Allgemeinheit‘ in Gestalt der Tautologie von der Seligkeit in der Ver-

---

[1]) Ein ferneres Beispiel göttlicher Macht und Wirksamkeit: Nach Paulus ist der hl. Geist ‚die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns und der Selbstheiligung oder Charakterbildung‘ (S. 502). [2]) Unterricht in der christl. Religion S. 44. [3]) Ebd. S. 41. [4]) Ebd. S. 71.

bindung mit allen Seligen im Reiche Gottes, d. h. in der Verbindung aller durch die Bande der gegenseitigen Liebe verbundenen Menschen entgegen. Hier ist es am Platz, sich der Worte zu erinnern, mit welchen Frank in Erlangen diejenigen Bedeutungen bezeichnet, welche dem Ritschl'schen Reiche ‚Gottes' nicht zukommen: ‚Man könnte sich darunter eine Gemeinschaft denken, bei welcher die religiöse Beziehung der Unterthanen zu ihrem Herrn, die Vereinigung mit ihm, die Liebe zu ihm das Erste und das Wesentlichste wäre, die sittlichen Consequenzen des Gemeinschaftslebens das Secundäre. Oder man könnte gar die eschatologische Seite des Begriffs nach Maßgabe der hl. Schrift hervorkehrend dadurch noch weiter von Ritschls Verständnis der Sache abirren. Denn, wie J. P. Lange sich ausdrückte, das eschatologische Bureau ist bei Ritschl geschlossen'[1]). In diesen Worten ist der wahre Sachverhalt angedeutet: Das Ritschl'sche ‚ewige Leben' genügt weder Gott noch den Menschen. Das erste nicht, weil in ihm, seinem Namen als ‚Reich Gottes' zum Trotz, Gott weder Zweck, noch Norm, noch Motiv des Handelns ist; das zweite nicht, weil Zweck, Motiv und Norm des Handelns auch der einzelne Mensch nicht ist, sondern die allgemeine Menschenliebe. Zur Entthronung Gottes und zur Aufrichtung eines ‚Idols' genügt dieses ‚höchste Gut', und hierin liegt die Stärke des einen und hauptsächlichsten ‚Brennpunktes', zur Beseligung des Menschen ist es nicht geeignet, denn wer wird in der Herrschaft über das Nicht-Ich und in der Freiheit, welche das nothwendige Handeln aus allgemeiner Menschenliebe ist, sein höchstes Gut erblicken?

7. Der moralische Gottesbeweis.

Der vierte der Punkte, welche wir in der Gotteslehre Ritschls unterschieden haben, heißt mit seinen eigenen Worten: ‚Der Endzweck Gottes in der Welt ist der Grund, aus welchem die Erschaffung und Leitung der Welt überhaupt, und die Wechselbeziehung zwischen der Natur und den erschaffenen Geistern erklärt werden kann.' Ist auch die staunende Verwunderung über die Ritschl'schen ‚Gedankenreihen' und ‚Combinationen' bei seinen protestantischen Kritikern nichts neues, so ist sie doch vielleicht in

[1]) Zur Theologie A. Ritschls[3] S. 16.

keinem anderen Punkte so lebhaft und allgemein, wie in diesem. Und es ist gewiss keine geringe Elasticität des Geistes dazu nöthig, in einem und demselben — nicht etwa Werke — sondern Capitel das theoretische Erkennen für überhaupt unfähig zum Beweis für das Dasein Gottes zu erklären, und nicht viel mehr als zehn Seiten später denselben Beweis liefern zu wollen, dessen absolute Unmöglichkeit feierlich proclamiert ist. Ritschl hat hier einfach — ein doppelter Capitalfehler in seinen eigenen Augen — Metaphysik und natürliche Theologie auf einmal getrieben. Da er sich infolge dessen in ihm ‚fremden Begriffen' bewegt, kann man sich nicht wundern, daß das Unternehmen missglückt ist. Da es aber nicht unsere Absicht ist, auf die Gottesbeweise einzugehen, weder auf die richtigen, von Ritschl abgewiesenen, noch auf den ungenügenden, den er geliefert hat, beschränken wir uns auf diese einzige Bemerkung: Entweder ist ‚das Verhältnis des Geistes zur Natur', auf welches sich dieser Kant-Fichtesche moralische Gottesbeweis gründet, ein dem Geiste und der Natur wesentliches, nur durch die vom sinnlich Wahrnehmbaren abstrahierende Thätigkeit des Verstandes erkennbares, und dann ist es erstens für Ritschl eben deswegen nicht erkennbar, weil ihm die Abstraction nur Einbildung ist, und zweitens steht es dann für Leute von ‚vulgärem Menschenverstand' auf derselben Linie mit dem abgewiesenen kosmologischen und teleologischen Argument, insofern aus dem Wesen der Dinge argumentiert wird. Oder jenes Verhältnis wird, wie es Ritschls Erkenntnistheorie verlangt, nicht ‚durch solche Abstractionen' erkannt, sondern ‚durch die Evidenz, daß der einzelne Apfel, den wir essen, wirklich ist, und daß der Mensch in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühls, die wir kennen lernen, er selbst ist', und dies ohne ‚Verallgemeinerung im Gattungsbegriff',[1]) und dann ist eben absolute Ignoranz nicht nur der Natur und des Geistes, sondern auch der Wirksamkeit und des Verhältnisses beider zu einander zugestanden und jeder Schluss auf etwas anderes abgeschnitten. Da sich Ritschl für keine von beiden Alternativen entschließen will, oder vielmehr für beide zugleich, indem er die Erkenntnis Gottes praktischen Glauben nennt und hierin die Gewähr sieht, ‚daß sie in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft' und im

[1]) Theologie und Metaphysik S. 39.

selben Zusammenhang, zwei Seiten früher, es für einen Irrthum erklärt, die praktische Vernunft als die eine Art der theoretischen, als der anderen, entgegenzusetzen, so hat er damit das Menschenmögliche in der Confusion geleistet, nämlich zugleich die Wahrheit eines Satzes und die seines contradictorischen Gegensatzes behauptet. Und dies hat er gethan, um ein Resultat zu erreichen, welches nach seiner ganzen Theorie weder erreicht werden kann noch von einem ‚christlichen Theologen' erstrebt werden darf; denn ein solcher hat nur aus der ‚geschichtlichen Offenbarung' zu schöpfen. Ritschl hat ‚zuerst die Lösung der Religionswissenschaft von der Weltwissenschaft nicht nur versucht, sondern auch thatsächlich vollzogen',[1]) ‚mit der Trennung des religiösen Erkennens vom Welterkennen, mit der Entgegensetzung der praktischen Vernunft gegen die theoretische steht und fällt die Ritschl'sche Theologie'.[2]) Beweise, die aus der Natur der Dinge genommen sind, veranlassen Ritschl zu dem Urtheil: ‚Wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntnis Gottes einlässt, so gibt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf, und tritt auf einen Standpunkt, welcher im allgemeinen der Stufe des Heidenthums entspricht' (Theologie und Metaphysik S. 11). Die Versicherung: ‚Das moralische Argument Kants aber steht unter dem unverkennbaren Einfluss der christlichen Weltanschauung' (ebd. S. 15) kann Ritschls Sache nur verschlimmern, denn er hat durch sein Hinausgehen über Kant dessen moralisches Argument, indem er es dem Gebiet der theoretischen Vernunft überwies, dem Einfluss der christlichen Weltanschauung gerade entzogen, und trotzdem das der christlichen Weltanschauung (nach Ritschl'scher Auffassung) entsprechende Resultat damit zu erreichen geglaubt — ein eclatanter Fall; wo ihm dasjenige passiert ist, was er dem hl. Thomas mit Unrecht vorwirft: Die Vermengung unvereinbarer Erkenntnisarten und Erkenntnisquellen zur Erreichung oder nach Ritschls Ausdruck ‚Erschleichung' eines Resultats, das im voraus ‚feststehen musste'. Die Episode vom Ritschl'schen ‚Gottesbeweis' bringt also nichts Neues für den Inhalt seiner Lehre; dieselbe steht ja eben so ‚fest' nachher, wie vorher. Umso mehr Interesse bietet sie für seine Methode. Die Frage, ob in dieser Beziehung Lipsius oder

---

[1]) So charakterisiert G. v. Schultheß-Rechberg die ‚Errungenschaften Ritschls' bei Besprechung der Schrift Kattenbuschs ‚Von Schleiermacher zu Ritschl', Theol. Literaturzeitung v. Harnack u. Schürer 1893, Nr. 3 Sp. 86.
[2]) Stählin, ‚Kant, Lotze, Albrecht Ritschl' S. 212.

Pfleiderer Recht hat, von welchen der erste ‚strenge Geschlossenheit des Gedankenzusammenhangs‘ zu den Hauptvorzügen des Ritschl-schen Systems rechnet und zwar ‚nach dem Urtheile von Freunden wie von Gegnern‘,[1]) der zweite aber die absolute Confusion für das eigentliche Geheimnis der Ritschl'schen Methode erklärt,[2]) könnte vielleicht auf Grund einer Schilderung der ‚lieben evangelischen Kirche und Theologie‘ entschieden werden, welche Lic. theol. Gloatz in seinem ‚Gespräch über das Wesen des Christenthums‘ geliefert hat. Was dort von der lieben protestantischen Theologie im ganzen gesagt wird, hat Ritschl in sich glücklich zu vereinigen gewusst, nämlich ‚eine Verschiedenheit geistiger Richtungen, Strömungen und individueller Standpunkte, welche sich zwar untereinander vielfach kreuzen und auf dem gemeinsamen Grunde ergänzen, aber denselben in ihrem Streit auch leicht übersehen und unter den Füßen verlieren, so daß insonderheit die evangelische Theologie Außenstehenden seit langer Zeit ein Bild der Zerfahrenheit und Zerrissenheit (von Herrn Lic. theol. Gloatz im Druck hervorgehoben) bietet, welches ihnen als eine Selbstzersetzung und innere Auflösung des Protestantismus, ja des Christenthums und der Religion überhaupt auf der nunmehr erreichten Culturhöhe erscheinen kann und auch wirklich von einflussreichen Philosophen, Natur- und Culturforschern, sowie in weiten Kreisen der Gebildeten dahin gedeutet wird‘ (S. 1[3]). In bedeutend anspruchsloserem Gewand als bei Albrecht Ritschl erscheint ‚der moralische Beweis‘ bei seinem Sohn Lic. theol. Otto Ritschl.[4]) Nach ihm sind die rationalen Beweise für das Christenthum ‚die schlechtesten‘, die historischen sind ‚besser‘, aber doch nicht zu brauchen, der einzig stichhaltige ist der ethische. ‚Wer mit auf-

---

[1]) ‚Die Ritschl'sche Theologie‘. Jahrbücher für prot. Theologie 14 (1888) S. 2. [2]) ‚Die Ritschl'sche Theologie nach ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage kritisch beleuchtet‘. Jahrbücher für prot. Theologie 15 (1889) S. 165. [3]) Sehr geistreich polemisiert Herr Dr. theol. und Oberpfarrer Graue gegen Ritschls moralischen Gottesbeweis: ‚Wenn ein Moralist durch logisches Schlussverfahren ihn (Gott) beweisen will von Moral aus, nun so mag sich wenigstens niemand wundern, wenn dieser Gott von Moral Gnaden dann auch verehrt wird durch eine Religion von Moral Gnaden! Im übrigen wollen wirklich Menschen Gott beweisen? Gott kann sich nur selbst beweisen‘. ‚Der Moralismus der Ritschl'schen Theologie‘. AaO. S. 323. [4]) ‚Die christliche Apologetik in der Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart‘ in ‚Theol. Studien und Kritiken‘ 1892. S. 143 ff.

richtigem Herzen und ernstem Streben der Arbeit an der sittlichen Aufgabe des Christenthums sich widmet, der wird eben erkennen, daß er diese nicht aus eigener Kraft als natürlicher Mensch erfüllen kann.' Es wird dann gesagt, daß diejenigen, welche die christliche Religion meinen entbehren zu können, sofern sie die sittlichen Grundsätze des Christenthums anerkennen, doch unbewußt von der christlichen Religion beeinflußt sind. Sie widmen sich somit der sittlichen Aufgabe des Christenthums, ohne es zu wissen. Der sich aber der sittlichen Aufgabe des Christenthums widmet, empfindet den Frieden des Gewissens. ‚Diese für das ganze Leben entscheidende Erfahrung ist jedem Menschen zugänglich, und keiner wird ein gläubiger Christ, der sie nicht macht. Darum gibt es für das Christenthum keinen anderen stichhaltigen Beweis als den ethischen. Denn dieser trifft das Gewissen des Menschen in seinen innersten Tiefen, jene andere versagen, weil sie soweit nicht vordringen, sondern sich nur an den Verstand wenden.' Hier lernen wir, daß Beweise, die sich nur an den Verstand wenden, versagen; was soll man aber erst hoffen von ‚Beweisen', die sich nicht an den Verstand wenden! Das hat uns Otto Ritschl mitgetheilt durch die Erklärung, daß der christliche Theismus ebenso wie der Materialismus ‚im letzten Grunde gar nicht Wissenschaft', sondern ‚Weltanschauung' ist. ‚Der moralische Beweis . . kann heutzutage gar nicht mehr unter den Voraussetzungen Kants geleistet werden. Denn dieser hat noch nicht darauf geachtet, wovon wir heute (im Zeitalter Albrecht Ritschls und seiner Entdeckungen) gar nicht mehr absehen können, daß das Gewissen oder der kategorische Imperativ, oder wie man sonst das unbedingte Gefühl der sittlichen Gebundenheit nennen will, ohne seinen stets durchaus geschichtlich bedingten Inhalt gar nicht vorstellbar ist.'[1]) Wer also ohne Kenntnis des Christenthums die scheußlichsten Verbrechen begeht, befindet sich im schlimmsten Fall in unschuldiger Unwissenheit. Wer sich aber nicht in den Dienst der im Christenthum geoffenbarten allgemeinen Menschenliebe stellt, wird in den innersten Tiefen seines ‚Gewissens' getroffen und das ist ein stichhaltiger ‚Beweis', obgleich eine ‚Weltanschauung', die keine Wissenschaft ist,

---

[1]) In der Recension von Kennedy, Dr. James Houghton, Gottesglaube und moderne Weltanschauung. Theol. Literaturzeitung von Harnack und Schürer 1893 Sp. 112.



gar keines Beweises fähig ist. Mit anderen Worten: Der moralische Beweis ist kein Beweis; und hätte das Albrecht Ritschl ebenso deutlich zu verstehen gegeben wie Otto Ritschl, so wäre freilich der Vorwurf des von Protestanten sogenannten Rationalismus ungerechtfertigt. Nun aber hat er das nicht gethan, sondern einen theoretisch giltigen Beweis liefern wollen, und in der zweiten Auflage seines Werkes die Gotteserkenntnis einfach einen Act theoretischer Erkenntnis genannt, und auch in der dritten Auflage ist zu lesen, ‚daß die christliche Idee Gottes anzunehmen, dem wissenschaftlichen Erkennen der Welt nothwendig ist‘ (213). ‚Dennoch‘ also, läſst sich von der abwechselnden Trennung und Wiedervereinigung des theoretischen und praktischen Erkennens durch Albrecht Ritschl sagen, was er inbezug auf Thomas schrieb, ‚klaffen die beiden Elemente . . unvereinbar auseinander‘.

8. Rechtfertigung und Versöhnung.

Nichts gewährt vielleicht einen tieferen Einblick nicht nur in Ritschls Gotteslehre, sondern auch in seine gesammte Theologie, als der Abschnitt über ‚die Möglichkeit der Versöhnung aus der Liebe Gottes zum Zwecke des Reiches Gottes‘. Abgesehen davon, daß dieser Titel allein schon die Unterordnung der Religion unter die Sittlichkeit als des Mittels zum Zweck kurz und prägnant ausdrückt, zeigt sich hier der Gottesbegriff Ritschls von einer neuen Seite, von welcher er nothwendig viel an Deutlichkeit gewinnen muſs, nämlich vom Gesichtspunkt der ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ aus, des eigentlichen Gegenstandes des darnach benannten Ritschl'schen Werkes. Von den protestantischen Kritikern Ritschls wird hervorgehoben, daß sich seine Lehre in diesem Punkte wesentlich unterscheidet nicht nur von derjenigen der protestantischen Orthodoxie, sondern auch anderer ‚Richtungen‘. Daher mag es wohl auch kommen, daß Ritschl von den einen als ‚Vermittelungstheologe‘ bezeichnet wird, von den anderen aber weder den ‚liberalen‘ noch den ‚orthodoxen‘ noch den ‚Vermittelungstheologen‘ beigezählt, sondern als eine eigene, neue, vierte Großmacht gefeiert wird. Der Unterschied seiner Lehre in diesem Stücke von der allgemein protestantischen ist schon durch die Wortstellung ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ ausgedrückt. Nach lutherischer Lehre ist Versöhnung an erster Stelle zu nennen und bedeutet die Sühne der Sünden

durch den Opfertod Christi, durch welchen der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan wurde. Durch die Erfassung und Aneignung dieser Genugthuung im Glauben, d. h. durch Vertrauen wird dann der Mensch gerechtfertigt vor Gott und als Frucht der Rechtfertigung vor Gott erscheint die Vollkommenheit des sittlichen Wandels unter den Menschen. Bei Ritschl folgt das alles in umgekehrter Ordnung, und wer kann es ihm nach protestantischen Grundsätzen übel nehmen?

Wie das Reich Gottes das höchste Gut ist, so muss auch das wesentliche Moment des größten Uebels, der Sünde, aus dem Gegensatz zu jenem beurtheilt werden, und wie die Stellung Gottes zu jenem in der Ritschl'schen Theologie eine unwürdige ist, so auch die zu diesem. Die ‚Allgemeinheit‘, welche das Ritschl'sche sittlich Gute so schwer verständlich macht, haftet auch seiner Auffassung der Sünde an. Ritschl hat diese Erfindung Schleiermachers ‚von dem trübenden Einflusse seiner Anschmiegung an die überlieferten Ausdrücke‘ ‚befreit‘ (I, 504). So weiß man denn jetzt, daß es keine Erbsünde, dafür aber eine gemeinsame Sünde gibt. Die Sünde kann erst als das Gegentheil der Aufgabe des Reiches Gottes, ‚dieses höchsten sittlichen Gutes‘, vollständig verstanden werden. ‚Es ist also widersinnig, die dem Christenthume entsprechende Schätzung der Sünde im allgemeinen wie im Individuum, in der praktischen Selbstbeurtheilung wie in der Theorie, vor der Auffassung und Anerkennung jenes sittlichen Ideals gewinnen zu wollen‘ (III, 312). Hieraus ergibt sich zweierlei: Der allgemeine Charakter jeder Sünde und ihr Charakter als Unwissenheit. Wie das Gute im christlichen Sinne ‚die ununterbrochene Wechselwirkung des Handelns aus dem Motiv der Liebe‘ ist, so wird durch das entgegengesetzte selbstsüchtige Handeln jeder einzelne ‚in die unmessbare Wechselwirkung mit allen anderen versetzt‘. Subject der Sünde ist nicht der einzelne, sondern die Menschheit. ‚Die Sünde ist im allgemeinen der active und der habituelle Widerspruch gegen Gott und gegen das Gute, welches in irgend einem Maße der Ahnung oder der Einsicht als der durch Gott verbürgte Endzweck für den menschlichen Willen feststeht‘ (357). Daß in der Definition der Sünde doch auch von Gott die Rede ist, zeigt, daß sie außer ihrem ‚widersittlichen‘ auch einen ‚widergöttlichen‘ Charakter hat. Wie nämlich niemand das Handeln aus allgemeiner Menschenliebe zu seiner Lebensaufgabe machen und so dem ethischen Charakter

des Christenthums praktische Folge geben kann, ohne dabei auf die Hilfe Gottes zu vertrauen, worin die Religiosität besteht, so kann auch niemand jene höchste Pflicht gegen die Menschheit vernachlässigen, ohne auf Gottes Hilfe factisch zu verzichten und eben dadurch kein Vertrauen auf Gott zu haben, also ohne zugleich gegen Gott zu ‚sündigen', d. h. dessen Dienstleistung zum höchsten Zweck des Menschendienstes zu verschmähen. Wie ferner die sittliche Güte und christliche Freiheit nicht durch die Wahl des Willens ihren Wert hat, sondern durch den Gegenstand, auf welchen sie nothwendig gerichtet ist, durch den ‚allgemeinen Zweck des Gottesreiches' und dessen Erkenntnis, so besteht die Sünde, wenigstens diejenige, welche vergeben werden kann, nicht in der Verkehrtheit des Willens, sondern in der Unbekanntschaft mit jenem ‚allgemeinen Zweck' oder in der Unwissenheit. Der Grund dieser menschenfreundlichen ‚Schätzung' der Sünde liegt mitten in der Gotteslehre Ritschls und gewährt zugleich einen beachtenswerten Aufschluss über die ‚Schätzung' der göttlichen Liebe. Die Sinnesänderung des Sünders ist nämlich überhaupt unmöglich, ‚wenn die Sünde als Feindschaft gegen Gott den Grad der Selbstentscheidung erreicht haben sollte, daß der Wille seinen Selbstzweck absichtlich in das Böse setzt. Wo die Vermuthung dieses Falles Anwendung findet, können wir auch nicht die Liebe Gottes als möglich achten' (362). So ist zB. die Sünde gegen den heiligen Geist unverzeihbar; hier liegt ‚ein höherer Grad der Sünde', ‚die Vollendung derselben in ihrer Art' vor. ‚Wie es bei Johannes charakteristisch ausgedrückt ist, würde die Sünde, die Jesus vorfindet, als Blindheit kaum für Sünde zu achten sein; sofern aber die Verblendeten sich in absprechendem Urtheil gegen ihn erheben, wird die Sünde in ihnen erst vollständig, d. h. eben mit Ausschluss der Möglichkeit der Rettung (9, 41; 15, 22—24)'. ‚Die Sünde, welche den in ihrer Art vollendeten Grad des Widerspruchs gegen Gott darstellt, schließt die Möglichkeit der Rettung aus, sofern sie überhaupt erst durch die Entscheidung des Willens gegen die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes zustande kommt, und nicht schon vorher vorhanden ist' (II, 38 und 39). Also nur die Sünde, welche kaum für Sünde zu achten ist, welche in ihrer Art nicht vollendet ist, welche somit einfach keine Sünde ist, kann verziehen werden; diejenige aber, welche absichtlich geschieht und durch die Entscheidung des Willens, welche wirklich Sünde ist, kann nicht verziehen werden,

weil ihr gegenüber die Liebe Gottes nicht möglich ist. Eine erbärmlichere Abflachung der Begriffe ist kaum möglich als in dem einer Sünde, welcher die Verkehrtheit des Willens, und der ‚Liebe Gottes‘, welcher die Fähigkeit, wirkliche Sünden zu verzeihen, mangelt! Diese jämmerliche Auffassung zeigt die göttliche Liebe auch in ihrem Verhältnis zu den anderen göttlichen Eigenschaften. Nachdem sich der Begriff der göttlichen Liebe durch deren Verhältnis zu ihrem geschöpflichen Object als ein durchaus relativer herausgestellt hat, erscheint er jetzt als ein solcher, welcher alle übrigen göttlichen Eigenschaften neben sich nicht bestehen läßt, so daß sie höchstens als andere Ausdrucksweisen für dasjenige, was an sich nur Liebe ist, gelten können. Wenn die Verzeihung der Sünde kein ‚richterlicher Act‘ ist (86), kein Act des Gesetzgebers (88), sondern nur ein Act des Vaters (90), wenn ‚die richterliche Qualität Gottes‘ im Act der Rechtfertigung nur ‚ein mitwirkender Umstand‘ oder ‚untergeordneter Zug‘ ist, weil auch in ihm sich Gott in der Eigenschaft der Liebe offenbart (85), und ausdrücklich ‚die Liebe oder die Gnade oder die Gerechtigkeit‘ identificiert und als ‚die in sich folgerichtige Heilsabsicht Gottes‘ bezeichnet werden (91), so ist der Gottesbegriff seiner erhabensten Merkmale, derjenigen der Gerechtigkeit und Heiligkeit entkleidet und die allein übrig gelassene Liebe in einer Weise degradiert, daß man sie an Menschen Charakterschwäche nennen würde. Der orthodoxe Protestantismus läßt dem Tode Christi seinen Opfercharakter zur Sühne der Sünden und anerkennt damit die göttliche Gerechtigkeit: Ritschl bewegt sich hier in einem ähnlichen ‚Spiel mit Worten‘ wie inbezug auf die Gottheit Christi, die er in Wirklichkeit leugnet, aber so, daß er ihre Leugnung durch orthodox klingende Ausdrücke zu verdecken sucht. Von der Exegese Ritschls, mit deren Hilfe er die Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes aus beiden Testamenten ausmerzen will, sagt — nicht etwa eine strenger Lutheraner — sondern kein anderer als Otto Pfleiderer, dem niemand ‚dogmatische Befangenheit‘ nachsagen wird: ‚Ritschl verfährt in diesem Stück mit einer wahrhaft unheimlichen Kunst, um das ihm Unbequeme beiseite zu schaffen.‘[1]) ‚Gottes Gerechtigkeit,‘ sagt Ritschl (446),

[1]) Die ‚Theologie Ritschls nach ihrer biblischen Grundlage‘ in ‚Jahrbücher für prot. Theologie‘ 16 (1890) S. 61. R. A. Lipsius sagt von diesem Aufsatz: ‚Eine sehr picante Lectüre bietet die Abhandlung von Pflei-



‚ist sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren und ist mit der Gnade sachlich identisch‘. Diese ‚sachliche‘ Identität ist vielmehr eine begriffliche, denn die ‚richtig verstandene‘ Gerechtigkeit Gottes bezeichnet das Verfahren, ‚in welchem Gott seinen Liebeswillen zum Heile der Gesammtheit wie der einzelnen durchführt‘ (302). Ueber die Heiligkeit Gottes äußert sich Ritschl: ‚Neben diesem (dem Begriff der Liebe) kommt kein anderer Begriff von gleichem Wert in Betracht. Namentlich gilt dieses von dem Begriff der Heiligkeit, der in seinem alttestamentlichen Sinne aus verschiedenen Gründen im Christenthum nicht giltig, und in seinem neutestamentlichen Gebrauch undeutlich ist.‘ Das ist die Zusammenfassung der Kenntnisse Ritschls von der Heiligkeit Gottes, und Ritschl ist der ‚Theologe‘, dessen Verdienst in der Geltendmachung des ‚ethischen‘ Charakters des Christenthums besteht. Den ‚Beweis‘ für diese Ansichten glaubt Ritschl im zweiten Bande von ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ geführt zu haben. Man wird aber nicht im Ernst verlangen, daß man so etwas widerlegt. Entweder läßt man der heiligen Schrift wenigstens soviel Autorität, als das Werk eines vernünftigen Menschen hat, oder nicht. Im zweiten Falle würde sich Ritschl mit Unrecht auf die heilige Schrift berufen, im ersten aber ist man genöthigt, den Worten doch wenigstens den Sinn zu lassen, ohne welche sie überhaupt keinen Sinn hätten. Zudem können wir uns, wie gesagt, in diesem Punkte darauf berufen, daß Ritschl nicht nur von orthodoxen Protestanten, sondern auch von solchen, die einer anderen der vielen ‚Richtungen‘ angehören, desavouiert wird. Otto Pfleiderer hat in einem längeren Aufsatz (aaO.) die exegetische Willkür Ritschls bis zur Evidenz nachgewiesen. Für den Gottesbegriff Ritschls ergibt sich aus dieser Ungiltigkeitserklärung der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit und des göttlichen Zornes, daß auch die Versöhnung nur aus Liebe abgeleitet werden kann. Eine Versöhnung im Sinne einer von der Gerechtigkeit geforderten Sühne gibt es nicht. Die Pflicht der Versöhnlichkeit auch ohne Genugthuung, welche für die Menschen gilt, läßt sich zwar nicht

---

derer über die biblische Grundlage der Ritschl’schen Theologie. Dieselbe zeigt beispielsweise an einigen Hauptpunkten, wie die Ritschl’sche Schrifterklärung der Philologie und Geschichte vielfach geradezu Hohn spricht und lediglich dem Zwecke dient, die biblische Grundlage für die Ritschl’sche Dogmatik, es koste, was es wolle, zu beschaffen‘. Theol. Jahresbericht 10 S. 375.

ohne weiteres auf Gott übertragen, ‚die Realisierung des allgemeinen moralischen Endzweckes‘ ist daher wie immer, so auch hier, der rettende Gedanke. Dieser allgemeine moralische Endzweck ist ja das nothwendige Correlat des göttlichen Liebeswillens, also darf auch kein der Liebe fremdes Motiv zu dessen Realisierung mitwirken. ‚Die Liebe Gottes bezieht sich aber schon insofern auf die Menschen, als er sie zu dem Gottesreiche zu erheben beabsichtigt, auch wenn jeweils ihre wirkliche Willensrichtung nicht auf den höchsten sittlichen Endzweck bezogen ist.‘ ‚Es ist nicht einzusehen, daß die Sünde dieses Verhältnis undenkbar machen sollte‘ (303). Denn wer noch nicht zum Reiche Gottes gehört, das er nicht kennt, kann ja nur aus Unwissenheit sündigen; die Sittengesetzgebung Gottes tritt als Ordnung des Reiches Gottes erst für die in Geltung, ‚welche Gott durch seine Verzeihung in das Vertrauen auf seine Liebe eingeführt hat‘. So ist also in der That die Liebe der einzige Grund der Versöhnung: Gott liebt die Gemeinde von Ewigkeit. Wer sich in die Gemeinde ‚einrechnet‘, wird eo ipso von Gott geliebt; dadurch daß er ein Glied der Gemeinde wird, in deren Besitz die Rechtfertigung ist, wird er selbst gerechtfertigt; die Rechtfertigung ist nicht eine sittliche Bestimmung, wie man das im Katholicismus fälschlich meint, sondern eine religiöse, ‚eine selbständige wertvolle Qualität‘, ein Verhältnis zu Gott (35); durch sie wird man in Gottes Liebe aufgenommen (69). Die Rechtfertigung ist also bei Ritschl das erste, was dem Menschen von Seite Gottes zutheil wird. Ohne Opfer, ohne Sühne, ohne irgend einen vorausgehenden ‚transcendenten Act‘, als welchen, wie Lipsius sagt, die kirchlich recipierte Lehrweise die Versöhnung bezeichnet, wird die Stellung Christi zu Gott denjenigen angerechnet, die sich in seine Gemeinde einrechnen. Wenn man die Versöhnung von der Rechtfertigung unterscheiden will, was Ritschl nicht immer für nothwendig gehalten zu haben scheint, so muss man sie sich als ‚die Aufhebung der Feindschaft der Menschen gegen Gott‘ denken (76); unter diesem Gesichtspunkte ist die Versöhnung der Erfolg der Rechtfertigung und besteht darin, daß der von Gott Gerechtfertigte auch seinerseits ‚auf das herzustellende Verhältnis eingeht‘, d. h. sich dazu herbeiläßt, nachdem Gott ihm verziehen, nun auch seinerseits die Feindseligkeiten gegen Gott einzustellen. ‚Diese neue Richtung des Willens auf Gott, welche durch die Versöhnung hervorgerufen wird, ist nach evangelischer Auffassung der

Glaube‘ (97). Von dieser ganzen höchst merkwürdigen Theorie urtheilt Pfleiderer: ‚Fragt man, was eigentlich bei Ritschl der Grund der Rechtfertigung sei, so ist es schwer, eine befriedigende Antwort zu finden. In einer inneren Veränderung des gläubig werdenden Sünders kann er nicht liegen, denn die Rechtfertigung wird als Gemeinde-Attribut dem Glauben vorausgesetzt. In Christi stellvertretendem Verdienst liegt er auch nicht, denn ein solches gibt es bei Ritschl nicht. Sagt man uns: er liegt eben in Gottes Liebe, so befriedigt auch das nicht, denn es erhebt sich sogleich die Frage: Wie kann Gott, auch wenn er die Liebe ist, Sünder als solche für Gerechte erklären, ohne mit der Wahrheit, also mit sich selbst in Widerspruch zu kommen? Oder wäre etwa dieser Widerspruch nur ein scheinbarer? Wäre zwischen Sündern und Gerechten kein so wesentlicher Unterschied für Gott, daß der eine in ganz anderem Verhältnis zu ihm stünde als der andere? In der That liegt hier der Schlüssel zur Rechtfertigungslehre Ritschls: eines Grundes für die Rechtfertigung der Sünder bedarf es einfach deswegen nicht, weil der Sünder von vorneherein gar nicht Gegenstand göttlicher Ungnade war, sondern seine Sünde von Gott nur als die Stufe der Unwissenheit beurtheilt wurde. Die Rechtfertigung ist somit eigentlich nichts anderes als die durch Jesus erfolgte geschichtliche Kundmachung dessen, daß Gott nur Liebe sei und als solche den Sündern nicht zürne, sie also ihre Furcht und ihr Misstrauen gegen ihn aufgeben dürfen‘. Ein neues unverdächtiges Zeugnis für die Blässe des Ritschl'schen Gottesgedankens. Derjenige, dessen Beleidigung als Unwissenheit ‚geschätzt‘ wird, solange sie nicht einem außer ihm liegenden ‚Zweck‘ widerstreitet, ist jedenfalls ein anderes Wesen, als was katholische wie protestantische Christen unter Gott verstehen. Wenn erst der Gegensatz gegen den Zweck des Reiches Gottes, d. h. die allgemeine Menschenliebe die Sünde vollgiltig macht, so daß dieselbe trotz ihres Gegensatzes gegen das göttliche Naturgesetz eigentlich keine Sünde ist, so bestätigt sich hierin wieder der Grundgedanke der ‚ethischen‘ Auffassung des Christenthums, welche Ritschls eigentliche Größe ausmacht: Die Menschheit ist der einzig wirklich brennende unter den zwei Brennpunkten der Ellipse, welche das Christenthum vorstellt. Die widersittliche Seite der Sünde macht sie erst zur Sünde und zwar zur unverzeihlichen, die widergöttliche ist überhaupt nicht vorhanden außer im Gefolge jener, wobei die Anwendung des Wortes

‚sittlich‘ ein ungeheurer Missbrauch ist, denn es bedeutet ja die von Gott ‚losgelöste‘, autonome Stellung der Menschheit.

Ritschl bestrebt sich auch, seine Beschränkung der Wesenheit Gottes auf den Begriff der Liebe gegen Einwendungen zu vertheidigen, welche ‚die alte Theologie‘ bietet, indem sie die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes und damit auch seinen Zorn gegen die Sünde als ebenso berechtigte Attribute Gottes annahm wie seine Liebe. Er glaubt diese Auffassung abweisen zu können durch den Hinweis auf die Seligkeit Gottes, welche er den Ausdruck des Gefühls seiner Ewigkeit nennt. Ritschl wendet hier einen uns schon bekannten ingeniösen Kunstgriff an, um seinen Zweck zu erreichen. Wie wir vernahmen, ‚bewies‘ Ritschl die Richtung der göttlichen Heilsabsicht auf die Gemeinde als Ganzes im Gegensatz zu dem ihm so verhaßten ‚Privatverhältnis‘ aus der Ewigkeit Gottes, d. h. der Stetigkeit und Unveränderlichkeit seines Willens, welche sich nicht auf einzelne richten kann, weil die einzelnen veränderlich sind. Mit Voraussetzung dieser unsinnigen Argumentation entscheidet nun Ritschl die gegenwärtige Frage durch einen sehr einfachen Machtspruch: Zur christlichen Weltanschauung sub specie aeternitatis gehört einzig und allein ‚das nothwendige Verhältnis zwischen Gottes Wesen und seinem Weltplan‘, nach welchem ‚die Seligkeit Gottes auch die Freude an der in seinem Sohne geliebten Menschheit ewig einschließt‘. ‚Hingegen sind alle Reflexionen über Gottes Zorn und Erbarmen, seine Langmuth und Geduld, seine Strenge und Mitleiden auf die religiöse Vergleichung unserer individuellen Lage mit Gott in der Form der Zeit begründet. So unentbehrlich nun diese Urtheile im Zusammenhang unserer religiösen Erfahrung sind, so sind sie doch außer allem Verhältnis zu der theologischen Fixierung des Ganzen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Daß diese Vorstellungsreihen nicht ineinander aufgehen, ist eben durch die Formel Schöberleins ausgedrückt, daß der Schmerz der Liebe Gottes durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewig in die Einheit seliger Freude an den Menschen aufgenommen ist. Denn in dieser Fassung denken wir eben den Schmerz nicht mehr, welcher vorher in der Vergleichung zwischen der Liebe Gottes und der Sünde als zeitlicher Act vorgestellt war. Unter dem theologischen Gesichtspunkt also findet auch der Zorn Gottes und sein Fluch über die zu versöhnenden Sünden keine Geltung; umso weniger erscheint unter diesem Gesichtspunkte eine besondere Ver-

mittelung zwischen dem Zorn und der Liebe Gottes als nothwendig und denkbar, um die Versöhnung der Sünder mit Gott zu erklären'. Wo so alle Begriffe dämmernd in einander schwimmen, ist freilich keine Erklärung denkbar. Es wird jetzt auch von einer anderen Seite aus klar, daß Ritschl seine Absicht, nichts zu beweisen, erreicht hat. Zuerst stellte es sich heraus, daß seine Gründe dafür, daß Gott als in wirklicher Beziehung zur Welt stehend aufgefaßt werden müsse, welche mit seiner Bekämpfung des Absoluten zusammenfallen, nichts beweisen. Jetzt muß von denjenigen, welche die Liebe als das einzige Attribut Gottes darthun sollen, dasselbe gesagt werden. Wenn man die Phrasen wegläßt, liegt der ganze Beweis hiefür in dem Ritschl'schen Postulat vom Reiche Gottes als dem ,höchsten Gut'; weil nämlich dieses aus lauter Liebe zusammengesetzt ist, kann auch Gott, der es zu verwirklichen hat, nichts als Liebe sein. Die Beweise aus der heiligen Schrift hierfür verdienen, wie gesagt, keine Antwort; denn man braucht kein Exeget zu sein, um zu wissen, daß man ebenso jede andere der vielen Vollkommenheiten, welche in der heiligen Schrift Gott beigelegt werden, als die einzige bezeichnen könnte. Man bedenke zB. die Oberflächlichkeit und Verwirrung in folgendem ,Argument': ,Der Autorität der heiligen Schrift gemäß haben wir kein Recht, den Zorn Gottes überhaupt auf die Sünder zu beziehen, welche wir ex hypothesi durch Gott als Theilnehmer an seinem Reiche und als Objecte seiner Erlösung von der Sünde erkannt und erwählt denken. In der Voraussetzung, daß Gott deren endgiltige Aufnahme in sein Reich im voraus durchschaut, können wir theologisch deren Erlösung nur in ungebrochener Weise auf seine Liebe zurückführen, mögen auch gerade die Erlösten in ihrer zeitlichen Vorstellungsweise die Empfindung von dem Wechsel göttlichen Zornes und Erbarmens gegen sich haben.' Der Zorn Gottes soll nur eschatologische Bedeutung haben, d. h. er ist der Wille, die endgiltig im Bösen Verharrenden zu verdammen. Warum ist also Gott nicht auch der Zorn und nur die Liebe? Von dieser göttlichen Liebe gilt übrigens dasselbe, was von der im Ritschl'schen Reiche Gottes zu erwartenden Seligkeit gesagt werden mußte: Sie genügt weder Gott noch den Menschen. Das erste nicht, weil es Gott nur gestattet ist, an den Menschen seine ,selige Freude' zu haben und in der sicheren Durchführung seines Weltplans, der eben wieder nur die ,in seinem Sohne geliebte Menschheit' be-

trifft, seinen Selbstzweck verwirklicht zu sehen; von Freude Gottes an sich selbst ist in der Ritschl'schen ‚Theologie' nicht die Rede. Das zweite nicht, weil Gott trotz aller ‚Liebe' für die einzelnen eigentlich gar kein Interesse hat, sondern vielmehr der allgemeine Reichswille ist, der das allgemeine Beste zum Gegenstand hat. Wer auch seinerseits dieses Gemeinwohl zum Gegenstand seiner Liebe macht, begegnet sich so in seiner Neigung mit Gott mittelst eines dritten, nämlich eben des geliebten Gegenstandes, und auf diese Weise ist jedes ‚eingebildete Privatverhältnis' ausgeschlossen, aber auch dasjenige, was nicht nur Katholiken sondern auch Protestanten bisher für den Kern der Religion hielten; denn es ist ja eben für Ritschl durch die zwei Brennpunkte noch nicht hinlänglich gesorgt für die Selbständigkeit der ‚Sittlichkeit'; durch die Feststellung der drei Punkte in der Religion wird diese jener untergeordnet, und Gott und Menschen müssen uneigennützig zusammenwirken zur Realisierung desjenigen, was allein das teleologische Moment und das Höchste Gut ist.

Am Ritschl'schen ‚Gottesbegriff' ist wie am ganzen Ritschlianismus das Aufsehenerregende nicht der innere Wert, sondern der Name des Erfinders. Ritschls Gottesbegriff wird nicht bewiesen und soll nicht bewiesen werden und wird doch bewiesen. Er ist der Begriff von einem Wesen, welches nicht von der Welt unterschieden und doch von der Welt unterschieden ist. Insofern Gott als von der Welt unterschieden ‚gedacht' wird, ist nicht er, sondern das Wohl der Menschen das höchste Gut. Dasselbe zeichnet sich durch solche Vortrefflichkeit aus, daß Gott nur in der Freude an ihm seine Seligkeit finden kann; dagegen verschwindet seine Majestät, Heiligkeit und Gerechtigkeit, das einzige — nicht von Gott, sondern von den Menschen gegebene — Gebot ist das der Menschenliebe um der Menschen selbst willen, und hierin liegt die eigentliche Stärke der ‚ethischen' Auffassung des Christenthums im Gegensatz zu der des Scotus, welcher die Liebe zu Gott für das ethische Grundverhältnis im Christenthume nicht nur, sondern in der wahren Religion überhaupt erklärte. Beleidigt kann das Wesen, welches Ritschl Gott nennt, eigentlich nicht werden, und etwas von ihm zu erbitten, liegt keine Veranlassung vor; es gibt nicht zwei Arten von Gebet, sondern nur eine, nämlich das Dankgebet, das Bittgebet ist ‚nur eine Modification des Dankgebetes'. Der Grund hiervon ist, daß es in jedes Menschen Macht liegt, sich in die

ewig geliebte Gemeinde, das Reich Gottes einzurechnen; damit ist er aber gerechtfertigt und versöhnt, und es bleibt ihm nichts mehr zu wünschen übrig. Das Gebet und die Liebe zu Gott gelten jener Art der Gottesverehrung, welche Ritschl ‚Pietismus‘ und ‚Mönchthum‘ nennt, für hervorragende ‚religiöse Functionen‘. Die Mißachtung und Misshandlung derselben kann nicht gleichgiltig sein für die Gotteslehre. ‚Gott hat dem Menschen in der religiösen Anlage eine Art Sinn, eine Fähigkeit für Gotteserkenntnis und auch für Gottesliebe gegeben. Aber dieser Sinn muss auch angewandt, geübt werden, und dazu ist vor allem Uebung des Gebetes nothwendig. Wo keine Uebung des Gebetes, da verkümmert der Gottessinn des Menschen und diese Verkümmerung schreitet in zwei Hauptstufen fort, die erste ist die Zweifelsucht in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, die zweite und tiefere Stufe ist der entschiedene Atheismus‘.[1]) Die Aufstellung eines Gottesbegriffs, der Gottes Wesen vernichtet, ist wenigstens kein Theismus.

---

[1]) F. X. Pfeifer im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 3 (1890) S. 399.

Der Prager Landtag vom Jahre 1575[1]).

Von Joseph Svoboda S. J.

3. Der Kaiser entschieden für die Katholiken.

Am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt wurde der Landtag mit einem feierlichen Amt de Spiritu Sancto neuerdings eröffnet. Der Kaiser begab sich mit seinen Söhnen Rudolf, Ernst und Maximilian in die Landtagsstube, um seine Propositionen vorzutragen. Er sprach in gut vorbereiteter und sanfter Rede, lobte ein so liebes und treues Volk, versicherte, für das Wohl des Landes gesorgt und sie jederzeit geachtet zu haben[2]). Dann schlug er seinen erstgebornen Sohn Rudolf zum Thronfolger vor.

Nach der Thronrede ließ er die Häupter der Lutheraner zu sich entbieten und kündigte ihnen an: Er wolle sich bemühen, ihnen eine angenehme Antwort zu geben; falls sie aber nicht derart wäre, wie man eben wünschte, so werde er doch trachten, daß sie nicht weit zurückstehe; denn sie mögen wissen, welche Rücksichten man auf alle Seiten zu nehmen habe, man könne nicht immer mit dem Kopf die Wand durchbrechen[3]).

Während dann Rosenberg die vorzüglichen Eigenschaften des Kronprinzen besprach, um dessen anstandslose Wahl vorzubereiten, harrten die Lutheraner und ‚Brüder' in großer Spannung der

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 1893, 385. [2]) Die Rede zu lesen in Sněmy IV 236. [3]) Sixt 365.

Antwort, die ihnen der Kaiser geben werde. Auch der päpstliche Nuntius säumte nicht, demselben neuerdings zuzusprechen [1]).

Montag den 22. August endlich erschienen sechs lutherische Herren: Hassenstein, Heinrich Waldstein, Kurzbach, Leskovec, Spanovský und Kapoun, vor dem Kaiser; dieser zog ein Blatt heraus, auf welchem er seine Schlagworte verzeichnet hatte und sprach:

Er befinde aus der Confession der Stände, daß sie der alten Lehre sub utraque zuwiderlaufe, denn sie wäre auf die Augsburger Confession gerichtet. Auch die Bunzlauer Brüder hätten ihre Confession, der ihrigen ungleich, überreicht. Diese Augsburger Confession sei kaum 30, die der ‚Brüder' aber 200 Jahre alt, und falls den ‚Brüdern' sollte jetzt ins Gewissen gegriffen werden, so wollten sie sich von dieser neuen Confession gänzlich lossagen. Ueberdies sei die Secte der ‚Brüder' hier verboten, dürfe also nicht beigesellt werden [2]). Weiters greifen die Stände in des Königs Prärogative, indem er von seinem Vater das Recht überkommen habe, das Consistorium zu besetzen, jetzt aber wollen es die Stände thun. Er gebe zu bedenken, ob nicht durch seine Nachgiebigkeit die Dinge in Böhmen dahin kommen könnten, wo sie in Frankreich und den Niederlanden stehen. Und obwohl sich die Stände auf die Landtage und die Landesordnungen ziehen wollen, so wären doch dieselben ihnen mehr zum praejudicio denn zum Behelf; so müsse er auch den Eid, so er denen sub una und sub utraque geschworen, in Acht nehmen; wolle und könne sich derowegen nicht recht treffen, das alles zu ändern und umzustoßen. Doch da er bisher in Religionssachen noch niemand nahegetreten sei, so wolle er dies auch jetzt nicht thun. Doch dafern sie einen andern Weg erdenken können, wie diesen Beschwerungen geholfen sein möchte: sollen sie untereinander sich unterreden und ihm zu wissen thun [3]).

---

[1]) Die Nachrichten über diese zwar kurze aber wichtige, weil entscheidende Session schöpfen wir aus vier Berichten des Nuntius (vom 21. und 29. August, 5. und 23. September), aus einem Briefe des Erzbischofs an den Papst vom 19. September und aus den Diarien. Es wird namentlich die kurze Zeit vom 22. August bis 2. September unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Das waren kritische Tage. Die fast fortwährend geführten Unterhandlungen des Kaisers einerseits, und die bald friedlichen bald drohenden Unterhandlungen der Katholiken mit dem Kaiser andererseits, die Streitigkeiten der Parteien, die verschiedenen Strömungen in der Confessionspartei selbst, dies alles verschlingt und verwirrt sich derart, daß man sich nur mit Mühe ein klares Bild zu machen vermag. [2]) Hier gehen die gleichzeitigen Diarien auseinander. Diesen letzten Satz vom Verbote der Brüder hat das Brüder-Diarium nicht, während der frühere über das relative Alter beider Confessionen bei Sixt fehlt. [3]) Bei dieser Gelegenheit erzählt Br. Schwarz noch von einer Ansprache des Kaisers an Hassenstein, die am gestrigen Abend ganz privatim gegeben worden sei. Die Ansprache an sich selbst ist fast unglaublich, und wird von niemanden

Die Deputierten theilten ihren im grünen Saale harrenden Genossen diese ihnen allen und besonders den ‚Brüdern‘ wenig willkommene endliche Antwort mit. Vor allem hatten sich Lutheraner und ‚Brüder‘ über das Wort des Kaisers zu verständigen: ‚Die „Brüder“ hätten ihm abseits ihre Confession überreicht‘. Das stellten diese nicht ohne Kühnheit in Abrede, — sie hatten ja dieselbe überreicht und sich alle unterschrieben — dann begaben sich neue Deputierte zum Kaiser, um Se. Majestät über die beiderseitige Eintracht und über das gute Einvernehmen mit den Katholischen zu versichern, auf die unbedeutende Zahl ihrer Gegner, der Altutraquisten, hinzuweisen und die Landesverfassung sammt dem Krönungseid auf sich als auf die wahren sub utraque zu beziehen, die nichts anderes als eine neue Kirchenordnung anstreben, was doch niemanden einen Eintrag thue. Der Kaiser schob eine klare Antwort hinaus[1]).

Die Katholiken hielten, von dieser endlichen Resolution benachrichtigt, häufige Berathungen, denen sich die Altutraquisten nach Bedarf anschlossen. Wenn sie auch mit der Resolution zufrieden waren, ‚die da wahrhaft der Frömmigkeit des Kaisers würdig und der gesammten Christenheit ersprießlich sei‘, so verhehlten sie sich nicht, daß die Häretiker neue Versuche machen werden, um allmählig ihre Wünsche zu erzielen.

Der Angriff galt vornehmlich den Altutraquisten. Diesen musste demnach Muth eingeflößt und die Kampfesweise vorgezeichnet werden. Darum wurde dem Administrator und dessen Beisitzern gerathen, den Kaiser dringend zu bitten, er möchte keine Laien, auch nicht die von den Confessionisten gewählten zum Consistorium zulassen; da nämlich unter den Ständen so viele Secten

andern, weder vom Nuntius, noch von Sixt, noch im ‚Kurtzen Extract‘ angedeutet. Sie soll gelautet haben: ‚Herr Oberstlandrichter, ihr werdet morgen keine gute Antwort von mir bekommen, und den Ständen nichts Willkommenes berichten, aber lasst euch dadurch nicht behindern, seid standhaft und erklärt euch mit ihr unzufrieden. Ich muss so thun, um den Römischen genugzuthun‘. Zum 31. August erzählt Br. Schwarz das Gegentheil.

[1]) Sixt 365 366; Br. Schwarz 450. Der Kaiser ertheilte den Herren Wchynský und Sternberg einen Verweis, daß sie sich hätten verlauten lassen: ‚wenn der Kaiser unsern Forderungen nicht willfahrt, wird es mit der Wahl des Kronprinzen nicht vorwärts gehen‘. Beide leugneten, der Kaiser aber nannte den Nuntius, von dem er diese Nachricht habe.

herrschten, wird eine jede wenigstens einen Beisitzer haben wollen, jeder wird dann bei der Pfründenverleihung seinen Liebling vorschlagen, und so würde das Gift des Irrthums zum Verderben so vieler Seelen verbreitet werden. Auch möge der Kaiser den Administrator seines Schutzes versichern, da derselbe bei den Häretikern sehr verhaſst sei und Papist genannt werde.

Der Administrator nahm diesen freundschaftlichen Rath dankend an; er erhielt die nächsten Tage eine Audienz, die, wie der Erfolg zeigte, eine gute Wirkung erzielte. Er bat außer der Angelegenheit des Consistoriums, der Kaiser möge nicht zulassen, daß eine fremde Religion hier frei geübt werde, vielmehr sei der alte Glaube zu erhalten, dies begehren die Leute nicht zu Hunderten, sondern zu Tausenden [1]).

Ohne Aufsehen zu erregen, schickte der Kaiser seinen Präsidenten der Hofkammer, Reginhard Strein, zu den Führern der Protestanten mit dem Ersuchen: sie möchten ihn nicht zu einer offenen Antwort im Landtag drängen, er sei schon von den Königen von Spanien und Frankreich und den geistlichen Kurfürsten davor gewarnt worden, hingegen habe der König von Spanien einige Erbländer, die Kurfürsten aber zwei Bisthümer für seine Söhne in Aussicht gestellt; im widrigen Fall aber habe ihn der Papst mit dem Banne bedroht [2]). Er verspreche, nicht nur alle ihre Forderungen zu bewilligen, sondern in einem eigenen Majestätsbrief zu bekräftigen. Von einem Consistorium mögen sie jedoch abstehen, da der Papst ein großes Gewicht darauf lege. Meine Herren, fügte Strein hinzu, seid zufrieden damit; soweit hat es S. M. auch in Oesterreich zugegeben, wir aber muſsten es mit 80.000 fl. bezahlen, und Ihr kriegt es umsonst.

Donnerstag, 25. August, giengen die protestantischen Stände alle zum Kaiser, es waren so viele, daß kaum der dritte Theil im Gemache Platz hatte. Der Kaiser hatte indessen erfahren, woher

[1]) Bericht des Nuntius vom 29. August; Br. Schwarz 455. [2]) Diese Drohung mag in jener Zeit nicht und überhaupt nie gemacht worden sein; im Gegentheil spricht der Nuntius in seinen Audienzen mit aller Anerkennung zum Kaiser, und wir haben aus eben jenen Tagen einen Brief des Papstes an ihn, voll Vertrauen und Aufmunterung. Diesen Brief werden wir weiter unten bringen. Ueberhaupt erzählt von dieser Streinischen Botschaft nur wieder Br. Schwarz; der in die lutherischen Sachen gut eingeweihte Sixt hat nichts davon. Auch von dem versprochenen Majestätsbrief ist sonst nirgends eine Spur.

diese große Zahl, und befahl, es sollten die Lakeien und Edelknaben sich entfernen, worauf Platz genug wurde. Des Kaisers Rede war zwar höflich, aber beschränkender als die vorige Resolution.

Wenn der Streit, sagte er, blos zwischen ihm und den Ständen bestünde, so ließe sich leicht ein Mittel zu Hinleg und Schlichtung der Sachen finden; aber die größte Difficultät bestehe darin, daß von den Altutraquisten und den Protestanten über die Landtagsbeschlüsse und den Eid disputiert werde; weil ihnen aber in exercitio religionis kein Eintrag geschehe, so sollten dergleichen Disputationen weg bleiben. Wegen des Consistorii wolle er nicht zuwider sein, daß gewisse Personen aus den Ständen deputiert werden, die auf den Nothfall des Consistorii Nothdurft beim Kaiser anbringen. ‚Dagegen hoffe ich, daß ihr euch in ihre Pfarren und Priesterschaft nicht mischen werdet. Ich will ja nur Ruhe und Friede‘[1]).

Von einem Majestätsbrief sagte der Kaiser nichts, und über das Consistorium sprach er fast ablehnend.

Darum war auch die Ritterschaft unzufrieden. Wozu deputierte Personen? fragte sie. Thut uns jemand Unrecht, dann klagen wir selbst beim Kaiser, brauchen keine Deputierte. Ein Consistorium wollen wir, das unsere Priester in Zucht und Schutz halte; zudem eine schriftliche Zusicherung (den in Aussicht gestellten Majestätsbrief).

Einer Deputation, welche diese Anliegen (Freitag, 26. August) vortrug, versicherte der Kaiser neuerlich seine Friedensliebe, verlangte aber mit Energie die Behandlung seiner Propositionen; denn der Reichstag von Regensburg sei nahe, die dortigen hochwichtigen Anliegen der ganzen Christenheit dürften doch ihres Zauderns wegen nicht aufgehalten werden[2]).

Diese Stimmung des Kaisers kennend, wachten die Katholiken. Der Erzbischof, Rosenberg und Pernstein verfassten eine Denkschrift, um sie, wenn nöthig, Sr. M. zu überreichen. Der Nuntius war Sonntag, 28. August, beim Kaiser, dankte für die gegebene Resolution, munterte ihn auf, sich nicht abwenden oder einschüchtern zu lassen in seinem herrlichen Entschlusse. Worauf der Kaiser erwiderte: es hätte alles glatt ablaufen können, man muss Geduld haben, sonst wird man mit diesem Volke nichts ausrichten. Da nun der Artikel über die Krönung, fährt der Nuntius fort, noch nicht erledigt ist, und noch mehr jener von der Türken-

[1]) Kurtzer Extract 315, Sixt 368, Br. Schwarz 453. [2]) Sixt 369. Weil etwas scharf, hat es Br. Schwarz nicht verzeichnet.



steuer, an welchem dem Kaiser viel liegt, so sind noch einige der Unsern in Sorgen, wenngleich der Kaiser so entschieden uns versichert hat. Man muss wachen'[1]).

[1]) Die letzten Ereignisse im Landtage wurden sehr verwickelt; es gab so viele Audienzen, Reden und Gegenreden, daß man nicht leicht eine Uebersicht des Ganzen gewinnt, ja die schließliche Haltung des Kaisers und die der Protestanten fast unvermittelt erscheint. Die Katholiken, welche bisher den Altutraquisten den Vorrang gelassen, treten jetzt durch entschiedenes Handeln in den Vordergrund, der Kaiser schließt sich ihnen an, um mit Berufung auf seine Ehre und sein Gewissen die katholischen Interessen zu wahren. Rosenbergs ursprünglicher Plan, den Kaiser als das natürliche Haupt der Katholiken anzusehen, und nichts ohne ihn zu unternehmen, damit er nichts ohne die Katholiken entscheide, hat sich bewährt.

Der Klarheit halber stellen wir diese Ereignisse in kurzer Uebersicht zusammen.

a) Der Kaiser noch immer nachgiebig.

21. Aug. Der Nuntius mahnt den Kaiser zur Festigkeit.

22. 24. Der Kaiser den Protestanten: ich kann nicht alles, will Euch wie in Oesterreich gewähren, aber drängt mich nicht.

24. 25. Berathung der Katholiken mit Altutraquisten; der Administrator energisch vor dem Kaiser.

25. Kaiser den Protestanten: ich würde nachgeben, aber die Altutraquisten wehren.

28. (Sonntag) werde mit den Katholiken verhandeln.

28. Nuntius beim Kaiser: sich nicht einschüchtern lassen!
Kaiser: Nur langsam und mit Geduld!

29. Rosenberg beim Kaiser, mit Erfolg. Die Katholiken energisch für die kaiserlichen Interessen. Der Administrator und Waldstein fast drohend vor dem Kaiser.

30. Der Kaiser rügt die Protestanten wegen Verschleppung. Diese schieben die Schuld auf Waldstein.

31. Die Protestanten suchen die Freundschaft der Katholiken.
Waldstein: Diese Freunde sind wir! — Zorn der Protestanten.

b) Offene Entscheidung.

31. Die Katholiken ungeduldig ob der Verschleppung.
Drohen vom Landtag abzuziehen.
Rosenbergs vertrauliche Audienz beim Kaiser.

1. Sept. Die Protestanten mahnen die Katholiken an eine alte Zusage.
Rosenbergs entschiedene Klarlegung und Abweisung.
Waldstein: Ihr Protestanten traget die Schuld! — Zorn.

1. Sept. Protestanten beim Kaiser, klagen über Waldstein
Deuten auf Steuerverweigerung.
Kaiser: Wozu solche Erbitterung? Fest.
Protestanten werden bescheidener.

In der That sehen wir die Katholiken in den nächsten vier Tagen in sehr reger Thätigkeit. Montag, 29. August, war Rosenberg mit den übrigen beim Kaiser. Was sie ausgerichtet, wissen wir zwar nicht; aber daß sie zufrieden waren, schließt man aus dem Eifer, womit sie im Landtag auf die Behandlung der kaiserlichen Propositionen drangen, und aus dem drohenden Tone, mit dem sie am folgenden Tage auftraten: Einige von ihnen seien schon alt, sagte Rosenberg, andere kränklich, sie können deswegen nicht länger im Landtag weilen, sondern müssten vom Landtag fortgehen. Daß diese so wichtigen Angelegenheiten Sr. Majestät derart aufgeschoben würden, sei ihnen gar nicht lieb. Von ihrer Seite sei kein Mangel. Morgen wollten sie zu Sr. Majestät in den Stern (kais. Jagdschloss, eine halbe Stunde von Prag) gehen, um dort ihre Entschuldigung vorzubringen.

Im Fall dies geschähe, konnten die zögernden Protestanten der kaiserlichen Ungnade versichert sein; sie schickten daher am Dienstag ebenfalls eine Deputation nach dem Sterne, um die Schuld der Verzögerung auf die Altutraquisten zu schieben. Diese aber waren in der Audienz zuvorgekommen; eben waren die altutraquistischen Herren Johann Waldstein, Zdenko Wartenberg, Zdenko Malovec, Rašin und Hieserle von Chodau (bei den ‚Brüdern' sehr verhasst) und mit ihnen einige Prager Bürger und Priester bei Sr. Majestät[1]). Diese Audienz mag es sein, welche der Nuntius in seinem nächsten Berichte vom Montag 5. September nicht ohne Befriedigung beschreibt, wenn er sagt: Der Kaiser theilte ihnen das Verlangen der Confessionisten mit; diese aber entgegneten, es dürfe auf keine Weise geschehen; besonders sprach Waldstein, der Oberstkämmerer, sehr entschieden vor Sr. Majestät, und zeigte ihm, daß er ‚gegen die Landesverfassung und seinen Krönungseid nicht handeln könne und auch gar nicht dürfe'. Mit demselben Ernst sprach

---

1. Sept. Berathung der Katholiken; sie halten den Nuntius zurück.
Nuntius beim Kaiser.
2. Sept. Die Protestanten zum Kaiser beschieden, dieser ungnädig: Waldstein ist Euch nur Vorwand, eine solche Neuerung in der Religion kann ich Euch nicht gewähren, werde Euch aber nicht bedrücken; eine schriftliche Zusage kann ich Euch nicht geben. — Diese nehmen es bescheiden an.
3. Sept. Des Kaisers Zusage an die Katholiken.

[1]) Sixt, 370—372.



der Administrator, der mit 63 andern Altutraquisten da war: ‚Wenn Se. Majestät sich so weit hinreißen ließe, würde er und seine Priester im Gewissen verpflichtet sein, diese dem Lande so verderblichen und dem Rufe Sr. M. so nachtheiligen Vorkommnisse in öffentlichen Predigten vor dem Volke zu rügen‘. Darauf baten sie den Kaiser, die Religion hierlands in dem Stande zu bewahren, in welchem er sie von seinen Vorfahren übernommen hatte.

Eine solche Ansprache an seinen Monarchen zu halten, beweist einen edlen Muth von Seite des greisen Administrators.

Der Kaiser entgegnete mit Sanftmuth: er werde nichts gewähren, was zu ihrem Nachtheile wäre. Dasselbe hatte er vorher den Katholiken zugesagt[1]).

Gleich nach dieser Audienz wollte die protestantische Deputation vortreten, wurde jedoch auf den nächsten Tag 7 Uhr früh beschieden.

Angekommen brachten sie ihre Entschuldigung vor, wie sie keine Schuld an der Verschleppung des Landtages tragen, es thue ihnen selbst leid, daß ihre confessionellen Anliegen hintangehalten würden wegen einer Person, die nicht zustimmen will, und wegen einiger weniger Priester, die doch gar nicht zu den Ständen gehören und im Landtag keine Stimme haben.

Der Kaiser hörte dies ungnädig an.

‚Ich weiß gar wohl, daß ich Euch am Sonntag versprochen hatte, mit den Katholiken Euretwegen zu verhandeln, diese aber wollen sich nicht anders, als nach gepflogener Rücksprache mit den Altutraquisten entschließen. Auch mit diesen hab ich gesprochen. Wenn Ihr aber Euch entschuldigt, daß ich Euch die Schuld des Verschleppens beimesse, so ist das wahr; jetzt wollt ihr den (Altutraquisten) Waldstein bei mir anzeigen; daran muss ich wohl zweifeln. Euere Sachen soll ich fördern, die meinigen sollen zurückbleiben. Wenn Ihr es noch ferner verhindert, dann muss ich gerade denken, daß Ihr es mir zu Fleiß thut, und ich werde wenig Lust haben, für Euch noch etwas zu thun‘[2]).

Die Deputierten baten, über diese Antwort sich besprechen zu dürfen, der Kaiser aber fügte noch rügend hinzu:

‚Ihr prahlt Euch, als würde ich Euch vieles gewähren und mehr als wahr ist, versprechen; ja einige verfertigen Schriften hierüber. Ich habe sichere Nachrichten hierüber. Die Gegenpartei (Katholiken, Altutraquisten) führte große Beschwerde hierüber, und ich hatte Mühe, es ihnen auszureden‘[3]).

---

[1]) Bericht des Nuntius vom 5. September. [2]) Sixt 372. [3]) Solche Schriften wurden weithin, selbst nach Rom versendet. Der Nuntius be-

Die Aufregung war infolge dieser Audienzen bei den Protestanten wie bei den Altutraquisten groß, bei jenen beängstigend, bei diesen ermuthigend. Beide Parteien erkannten ihr Heil in der Fürsprache der Katholiken.

Als die protestantische Deputation in den Landtag zurückgekehrt war, und den Genossen das Vernommene mitgetheilt hatte, fassten sie den Entschluss, sich in keine Opposition zu Sr. Majestät zu setzen, den Katholiken aber als guten Freunden in Erinnerung zu bringen, wie sie, beide Parteien, beim Beginne der Landtagssession übereingekommen wären, zuvor die confessionelle Frage zu erledigen und dann erst auf die übrigen Propositionen einzugehen. Jetzt also möchten sie sich beim Kaiser verwenden.

Bevor noch die Katholiken antworten konnten, ergriff Johann Waldstein (Altutraquist) das Wort:

‚Ich habe vernommen, was für einen Zuspruch Sie unseren Freunden, den Katholiken, machten, wie Sie auch meiner Person und vieler anderer, alter, hervorragender Leute gedachten, als wären wir nicht des alten Glaubens. Allein es befinden sich außer mir noch Viele, ja Tausende, die wir von der alten, lobwürdigen Religion nicht ablassen, in der Disciplin verharren, von guten, rechtmäßigen Priestern verwaltet werden. Wir sind diejenigen, denen die Pflicht Sr. Majestät gilt, die wir den Landtagsverordnungen gemäß mit den Uebrigen in Eintracht leben. Wofern die Katholiken sich von uns lossagen wollen, so können sie es nicht und wir nicht von ihnen. Das konnte ich nicht mit Stillschweigen übergehen‘.

Waren die Protestanten dem Waldstein schon früher recht böse, so wurden sie es von da an noch mehr. Nach abseitiger Berathung gaben sie durch Hassenstein zur Antwort:

‚Mit den HH. Katholiken waren wir Freund und wollen es sein; aber daß uns Waldstein eine derartige Ansprache halten werde, hätten wir nicht erwartet. Er beschreibt uns hier seine Religion, seine Priester: darnach aber haben wir ihn nicht befragt. Unsern Glauben bekennen wir offen und haben Sr. M. unser Bekenntnis überreicht; wir können nicht dulden, daß die Verpflichtung Sr. M. uns nicht gälte. Uns gilt die Landesverfassung, hierin geben wir Waldstein keinen Vorrang. Ob er mit andern Herren in guter Eintracht stehe, das möchten wir ihm wohl gönnen. Wenn er von einer großen Zahl Stände seines Bekenntnisses spricht, möchten wir sie auch gerne kennen, wer sie seien. Darum ist es uns unlieb, daß ob dergleichen Verhandlungen die Propositionen Sr. Majestät verzögert werden; wir

---

richtete hierüber an den Cardinal-Staatssecretär mit der Bitte, solchen vorgeblichen Zugeständnissen nicht zu glauben.



werden es auch Sr. M. vortragen und erklären uns hier bereit, sobald die Artikel über die Confession beschlossen werden, das Uebrige zu behandeln'.

Waldstein verwahrte sich, daß er jemanden habe rügen wollen, er habe nur von seinen Glaubensgenossen gesprochen.

‚Wären wir doch, redete er die Lutherischen an, in jener alten Eintracht wie damals, als wir beide zusammen um ein erneuertes, gesetzmäßiges Consistorium ansuchten'. — Befragt hierauf, wo denn die große Zahl seiner Glaubensgenossen sei, erwiderte er: ‚Das steht jetzt nicht in Frage; wäre dem so, so würden sich auf dem Lande viele fromme Männer und Frauen finden[1]). Wir erklären offen, daß wir ganz mit den Katholiken im Glauben übereinstimmen, sowie unsere Vorfahren übereingestimmt haben, nur empfangen wir das hl. Sakrament unter beiden Gestalten, was uns übrigens gestattet ist'. Hocherbittert giengen sie diesmal auseinander; die Katholiken kamen nicht zum Worte.

Abends wurde Rosenberg zum Kaiser beschieden, dieser mag von der gereizten Stimmung der Stände gehört haben. Morgens, Donnerstag, wiederholten die Lutherauer ihr gestriges Ansuchen an die Katholiken, gemeinschaftlich die Begleichung der confessionellen Angelegenheiten bei Sr. M. zu betreiben, um zu den kais. Propositionen zu gelangen.

Rosenberg gab die Antwort:

‚Wir möchten nicht gerne eine weitläufige Disputation mit Euch eingehen, aber eine klare Antwort ist nöthig. Wir erinnern uns, daß Ihr Euch bei Eröffnung des Landtags beklagt habet, wie unterschiedliche Secten im Lande entstehen, und wie Ihr zu deren Ausrottung Euch in der Religion erneuern und durch ein rechtmäßiges Consistorium Schutz und Zucht unter Euren Priestern halten wollet. Wir haben aber von Euch nie vernommen, daß hier eine Neuerung, zuwider der Landesverfassung, vorgenommen werden sollte. Gestern ist ein unlieber Streit zwischen Euch und Waldstein entstanden, Ihr wollt keine Verständigung mit ihm. Wir können damit zufrieden sein. Weil aber die Abfahrt Sr. M. nach Regensburg nahe bevorsteht, so verlangen wir offen, daß die Landtagspropositionen erledigt werden; es wäre ja bedauerlich, daß wir 6 Monate parlamentieren, und ohne etwas beschlossen zu haben, nach Hause fahren. Das müßten uns fremde Völker furios vermerken. Wenns aber nicht anders gienge, so mögen auch wir

[1]) Sixt, 373. 374. Dieser Ausspruch Waldsteins ist durch die Geschichte bekräftigt. Was unter jenen, die ‚unter beiden Gestalten empfingen', wahrhaft fromm und gläubig war, gehörte zum Altutraquismus, wollte von der neuen ‚Freiheit des Evangeliums' nichts hören; wurde aber von den ‚Aufgeklärten' todt geschwiegen.

nicht umsonst unser Geld in Prag verthun, sondern werden wegfahren. Wir hoffen jedoch nicht anderes, als daß wir als gute Freunde, was zum Gemeinwohl ersprießlich ist, abmachen werden'[1]).

Auf diese Rede Rosenbergs zogen sich die Protestanten zur Berathung zurück. Sie sahen ihre vorige Drohung durch den Vorredner retorquiert; wenn sie früher sagten: Wofern uns unsere Forderungen nicht gewährt werden, wollen wir keine andern Propositionen berathen und der Landtag wird ohne Erfolg bleiben: wendete Rosenberg den Stil und drohte: Wofern Ihr die Landespropositionen nicht berathet, gehen wir vom Landtag weg, Euch aber wird dann keine Forderung gewährt, sondern nach der Strenge der Landesverfassung verfahren werden. — Sie maßen die ganze Schuld dem Waldstein bei und eilten zum Kaiser, um über Waldstein zu klagen und drohend ihre Forderungen anzubringen. Hier wurden sie aber strenge empfangen, ja sie durften vermuthen, die gestrige Drohung Rosenbergs sei vorher mit dem Kaiser besprochen worden.

Ihre Ansprache lautete:

,Es thut uns leid, daß wir E. M. so oft belästigen. Wir haben unsere Freunde, die Katholiken, um ihre Verwendung bei E. M. ersucht. Da fiel Waldstein in die Rede und sagte: er wisse nicht, wie wir uns Utraquisten nennen dürfen. Er bekenne sich zum Utraquismus, habe Glaubensgenossen zu Hunderten und Tausenden, wir aber seien Ungläubige. Er hat uns so sehr beschimpft und herabgewürdigt, daß wir nachgerade selbst nicht wissen, wofür wir uns halten sollen. Denn wofern die Landesverfassung und der Königseid sich nicht auf uns beziehen, dann gehören wir gar nicht zum Landtag, dürfen den König nicht wählen, dürfen aber auch zu den Steuern E. k. M. nicht bezogen werden. Wir bitten daher um Gotteswillen, uns in gnädigen Schutz zu nehmen; auch bitten wir um gnädige Antwort inbetreff der Religion'[2]).

Ob dieser Rede war der Kaiser aufgeregt und unwillig, daß mit Versäumnis des Gemeinwohles dergleichen Gezänke unter den Protestanten geführt werde; er wünsche, daß persönliche und abseitige Erbitterungen unterbleiben; ja unter diesem Vorwande sollten die kaiserlichen, so wichtigen Propositionen nicht behindert werden. ,Uebrigens seid Ihr wirklich des Glaubens nicht eins, die Augsburger Confession verlangt ihr, die alte utraquistische schützt ihr vor; und ich wollte mich verwetten, daß viele unter Euch sind, die gar nicht wissen, was die Augsburger sei'[3]).

---

[1]) Nuntius 5. September, Sixt 376. [2]) Br. Schwarz 457.
[3]) Kurtzer Extract 317, Sixt 377.

Betroffen traten die Protestanten ab, mehrere derart erschüttert, daß sie gleich morgens mit den Katholiken an die Berathung der Propositionen gehen wollten; es wurde viel über Waldstein geklagt, als: wie sie seinetwegen für Lügner vom Kaiser gehalten würden; sie wollten neben Waldstein gar nicht im Landtag sitzen. Einige wollten vom Landtag wegfahren, andere zürnten dagegen über diesen Vorschlag, endlich als alle sahen, daß ihre Sachen zum Schlechten neigen, beschlossen sie, doch noch die Vermittlung der Katholiken nachzusuchen, und eine Entschuldigung bei Sr. M. schriftlich einzubringen. Nur ließen sie sich wieder bereden, den Ritter Spanovský mit der Abfassung der Schrift zu betrauen, einen heftigen Mann, der statt der Entschuldigung lauter Beschuldigungen des Kaisers und Waldsteins zusammenschrieb.

Die Spannung wurde so groß, daß selbst Hassenstein einen vollständigen Bruch befürchtete, und darum am selben Tage ein Billet in mildem und demüthigem Tone an Se. M. abschickte, wie die Stände durch die letzte Antwort sehr betroffen seien, dem Waldstein gegenüber für Lügner gehalten zu werden; Se. M. möge auf Mittel sinnen, einer Auflösung des Landtags vorzubeugen.

Der Kaiser entbot am selben Abend Rosenberg zu sich. Der Gegenstand der Berathung ist zwar in keiner Schrift angegeben, nur scheint die energische Haltung des sonst nachgiebigen K. Maximilians am andern Tage auf einen Einfluss des energischen Rosenberg zu deuten.

Noch am selben Abend wurde eine Protestanten-Deputation für morgen zur Audienz beschieden. Der Kaiser selbst gab ein doppeltes Thema der Verhandlung an: erstens ihre Klage über Waldstein, zweitens ihre Bitte in Sachen der Confession. Zum ersten erklärte er für sehr unnöthig, die Rede einer einzelnen Person in die öffentlichen Angelegenheiten hineinzuziehen und so geflissentlich dem öffentlichen Wohle Hindernisse zu bereiten.

Zum zweiten erklärte er, er habe mit den Katholiken und Altutraquisten nach Möglichkeit verhandelt, daß seine Zusage schriftlich zu den Landtagsverhandlungen oder zur Landtafel beigelegt werden dürfe, habe jedoch nichts erlangen können, vielmehr hätten sie ihm mit schweren Worten zugesetzt und gesagt: er habe gar nicht die Macht und nicht das Recht, eine solche Neuerung gegen die Landesverfassung vorzunehmen. Er versichere aber die Stände bei seiner Treue und bei seiner Seele, daß er es mit

ihnen redlich meine, sie möchten doch zu seinen so häufigen Versicherungen Vertrauen fassen. Falls ihnen der Erzbischof oder das utraquistische Consistorium nahe getreten sei, so werde er Sorge tragen, daß es nicht mehr geschehe, und es unter strenger Strafe verbieten.

Für solches Anerbieten haben die Deputierten gedankt mit dem Vermelden, es den übrigen Ständen mitzutheilen. Diese haben sich auch darin verglichen, diese ganze Ansprache schriftlich aufzusetzen, zu unterschreiben und um künftiger Gedächtnis willen in einer Schachtel versiegelt bei der Landtafel niederlegen zu wollen[1]).

Am folgenden Tage (Samstag, 3. September) erschienen die Lutheraner mit den Brüdern, um dem Kaiser Dank zu sagen[2]). Sie hatten beschlossen, keine schriftliche Versicherung mehr zu verlangen. Der Kaiser nahm den Dank entgegen und fügte hinzu: Vor kurzem war Waldstein hier, sich zu entschuldigen, behauptete auch, er habe nicht so viel gesagt; aber er bekam eine Antwort, die er verstehen konnte; denn ich halte Euch für treue Stände und will Euch dafür angesehen wissen.

Unterdessen hielten die Katholiken ihre Berathungen fort und besprachen, was die einzelnen bei dem Kaiser vorzubringen hätten. Der Nuntius sollte die nächste Audienz haben und die letzte den Protestanten ertheilte Resolution mit mehr oder weniger Anerkennung besprechen. Derselbe war im ganzen mit ihr zufrieden, hätte aber die ganze Strenge der Landesverfassung, also Verweisung der Häretiker gewünscht; aber die übrigen Herren, wie der Erzbischof, Rosenberg, Pernstein, der spanische Gesandte Marquis de Almazon verwiesen auf die aufgeregte, gefahrvolle Zeit, lobten den Kaiser, der ‚keine bessere und zeitgemäßere Resolution hätte geben können, die da unsere Religion nicht schädigt und die Häretiker beschwichtigt, welche zahlreich und mächtig sind, und zur

---

[1]) Kurtzer Extract 317. Sixt 378. Br. Schwarz 458. [2]) Wie sie im Innern mit dieser Resolution unzufrieden waren, zeigen die Randglossen der ‚Brüder‘ zu einzelnen Stellen, zB. ‚Wunderbares Reden das‘, ‚Kinder beschwichtigen‘, ‚was liegt am Verhandeln mit denen sub una, was gieng sie das an?‘ ‚jawohl steht's in der Landesverfassung, sie sollen sich in die Religion der sub utraque nicht einmischen, warum hat er das nicht bestätigt?‘ ‚er braucht nichts zu ändern‘, ‚und wer ist Schuld daran? warum schiebst du auf?‘ ‚das eben sind verba obscura et paradoxa‘, ‚er würde wohl (bessere Auswege) wissen, aber er will nicht; heimlich hat er zugesagt, aber kundig soll's nicht werden; wem zulieb denn?‘

Verzweiflung getrieben, leicht einen Aufruhr hätten erregen können, und so wäre vernichtet worden, was schon gewonnen war, und mit der Gnade Gottes täglich erstarken kann'.

Die Häretiker hatten nach ihrer letzten Audienz (Freitag, 2. September) in der ganzen Stadt verbreitet, sie hätten volle Freiheit und Bestätigung ihrer Confession erlangt[1]). Wenngleich den Katholiken die Unwahrheit dieses Gerüchtes bekannt war, so gieng doch der Nuntius unverweilt zu Sr. Majestät, um sich hierüber zu erkundigen. Nicht blos versicherte dieser, wie dies alles unwahr sei, sondern fügte noch sehr wichtige Bemerkungen hinzu, die er alle den Häretikern offen gesagt hatte, diese aber wohlweislich unterließen zu erzählen oder gar aufzuschreiben. Er kenne wohl, habe er ihnen gesagt, woher ihr Fordern komme und wohin es ziele. Sein Verlangen sei ihnen bekannt, daß sein Sohn Rudolf zum König von Böhmen gekrönt und infolge dessen zum römischen Kaiser gewählt werde; bei ihrem Eigensinn jedoch habe er hiefür, und überhaupt für die öffentlichen Angelegenheiten nichts erlangt. ‚Aber meine Ehre und mein Gewissen müssen mir höher stehen als die Liebe zum Sohne und weltlicher Größe. Ihr möget klagen, daß ihr weder durch Bitten noch mit Drohen habet etwas erlangen können, ich kann durch Zulassen einer neuen Religion gegen meinen Krönungseid meinen Ruf und mein Gewissen nicht beflecken'.

Der Nuntius drückte nichtsdestoweniger sein Bedauern aus, daß der Verwegenheit der Häretiker kein Zügel gelegt werde, die da lügen und sich rühmen und das Volk irreführen; es scheine nothwendig, daß der Kaiser durch irgend ein Patent entgegentrete. Se. M. möge den großen Verlust bedenken, den er ob dergleichen Reden in Polen erlitten, und wie sein Ruf an katholischen Höfen leide.

Der Kaiser gieng darauf nicht ein; jedermann sehe ja leicht ein, was daran Wahres sei, auch sei es gut, daß sie sich wenigstens in Worten ergießen können.

In der That stellte der Kaiser drei von den Häretikern entrissene Pfarren in Prag, bei St. Adalbert, St. Heinrich, St. Aegidi den Altutraquisten zurück, und versprach, die Rückstellung der übrigen durchzusetzen; sein baldiger Tod verhinderte es.

[1]) War ein Optimismus aus Politik in dem Sinne: ‚Unsere Erfolge beim Kaiser werden eben jene Tragweite haben, als wir sie zu preisen wissen'.

Möglich, daß jenes Gerücht von der Freigebung der ‚neuen Confession‘ auch in ferne Lande, ja bis nach Rom verbreitet wurde. Der Nuntius aber versicherte den Staatssecretär Cardinal von Como, ‚der Sachverhalt sei so, wie er ihn in der Zuschrift vom 5. September geschildert, und wie er ihm von Sr. Majestät, von den benannten katholischen Herren und unsern Freunden ist bestätigt worden‘.

So war nach sechsmonatlichen Debatten das Schicksal der neuen ‚böhmischen Confession‘ entschieden oder nicht entschieden, wie man eben will. Verboten wurde sie nicht, aber auch nicht staatsgesetzlich bekräftigt; die Protestanten erhielten kein Consistorium, und entbehrten infolge dessen jeder Organisation, der schon verheißene Majestätsbrief wurde schließlich verweigert und nur die Verheißung gegeben: daß ihnen niemand der Religion wegen nahetreten werde.

4. Schluss in Prag, Regensburg und Linz.

In wenigen Tagen waren die kaiserlichen Propositionen zu erledigen. Sie stießen auf Schwierigkeiten, und Rosenberg wurde der Wortführer der gesammten Opposition. Die Annahme des Kronprinzen Rudolf gieng glatt ab; er war damals den Katholiken angenehm, in Spanien streng katholisch erzogen; auch die Protestanten widersprachen nicht, hat er ja, des Vaters Wunsche gemäß, den Confessionisten das zugesagt, was der Vater gewährt hatte. Alles rühmte seinen Verstand.

Aber auf bedeutende Schwierigkeiten stießen die vielen Abgaben, die vom Lande gefordert wurden. Beim königlichen Hofe, hieß es, leben viele Personen, die keine Böhmen sind, sich um unser Land wenig kümmern, aber vom Lande unterhalten werden müssen. Und doch haben wir vom verstorbenen K. Ferdinand I ein Privilegium, daß es Eingeborne sein sollen. — Ferner ist unser neuer König auch König von Ungarn. Wir freuen uns zwar dieser Ehre, bedenken aber, daß jenes Land immerfort in Türkengefahr schwebe, und von uns große Subsidien verlangt werden. Wir verlangen, daß auch die Stände des deutschen Reiches herangezogen werden. — Auch das Testament K. Ferdinands läßt uns bedenken, daß wir allen Brüdern des Kaisers je 10.000 fl. votieren sollen, obwohl mit uns gar nicht verhandelt wurde. Dazu

dürfen wir nicht stillschweigen. — In einem weiteren Artikel im Testament K. Ferdinands, von dessen Vorfahren viele Schulden hinterblieben sind, werden diese Schulden dem König von Böhmen zugewiesen; wir wissen doch nicht, wie dies geschah, und sollte es jetzt wieder sein? — Endlich heißt es: man verhandle um die römische Königswürde unseres Kronprinzen als Königs von Böhmen. Uns kommt diese Ehre theuer zu stehen; Se. M. ist zu ersuchen, daß auch andere Sustentationsbeiträge beschafft werden.

Die übrigen Forderungen Sr. Majestät meinte Rosenberg jetzt wegen Kürze der Zeit nicht genau erwägen zu können und stellte den Antrag auf Bewilligung für einen Termin. Die Stände schlossen sich nach kurzer Berathung an, doch mit der Klausel: ‚ohne Verkürzung unserer Privilegien'.

Dies alles wurde Mittwoch, 7. September, in einer Adresse beschrieben und Samstag Sr. M. überreicht. Die übrigen Tage vergiengen in Berathungen über die Art der Steuereinhebung, über die Krönungsfeier u. dgl. — Die förmliche Proclamation der Königswahl am Dienstag, 20. September, wie auch später die Krönung brachten neue confessionelle Erregungen.

Zeitlich früh betraten der Kaiser und seine Söhne in Begleitung aller Stände den Landtagssaal, wo der Oberstburggraf Rosenberg eine Rede hielt und die Ursachen vortrug, warum es sich zieme, den bereits zum König von Ungarn gekrönten Prinzen Rudolf zum König von Böhmen anzunehmen, doch müsse derselbe früher die Verfassung des Landes und dessen Privilegien beschwören. Als Krönungsgabe boten die Stände 100.000 Thaler. Hierauf wurde eine lange Schrift mit der zu beschwörenden Verfassung u. dgl. verlesen. Nachdem der Kaiser und der König zugestimmt hatten, begaben sich alle in die Kathedrale, wo bereits die Kaiserin, die Gesandten u. a. harrten, und der Erzbischof zum Hochamte angekleidet war: da ließ der Kaiser mit Hinweis auf seine Kränklichkeit und die langen Verhandlungen im Landtagssaal ersuchen, die Messe auszulassen und nur das Te Deum zu singen. Diese Unterlassung kränkte viele Katholiken[1]). Vielleicht dadurch aufgemuntert, verlangten die protestantischen Stände, daß im Krönungseide: ‚Wir schwören zu Gott, der seligsten Jungfrau Maria und allen Heiligen' nur die ersten Worte gesprochen würden, da ja auch

[1]) Nuntius, 23. September, Sněmy IV 139.

K. Maximilian so geschworen hatte. Aber die Katholiken bestanden auf der katholischen Formel, auch der junge König sprach entschieden dafür, sprach sie auch bei der Krönung (Donnerstag, 22. September) ganz klar und laut; kniete vom Offertorium angefangen, nahm bei der Wandlung die Krone vom Haupte, empfieng die hl. Communion aus der Hand des celebrierenden Erzbischofs unter Einer Gestalt, wobei der Oberstburggraf W. von Rosenberg und der Obersthofmeister Ladislaus von Lobkovic das Communiontuch hielten, und waren die Katholiken über diesen Act um so mehr erfreut, als sie erfuhren, der junge König habe sich durch ein dreitägiges Fasten und vieles Gebet zur hl. Beicht und Communion vorbereitet[1]).

Nach der Feier empfieng er den Nuntius, der im Namen Sr. Heiligkeit die Glückwünsche darbrachte, und Tags darauf den Rector des Jesuitencollegiums, den er über eine Viertelstunde behielt.

Zum Abschluss gab es noch einen unlieben Auftritt zwischen dem Kaiser und den Lutheranern. Des Morgens nach der Krönung berief der Kaiser die protestantischen Stände vor sich; es giengen so ziemlich alle, die zu haben waren; nur von den ‚Brüdern' niemand. In Gegenwart des jungen Königs sprach der Kaiser in diesem Sinne:

Vieles von dem, was ich sonst zu Euch gesprochen, wurde anders gedeutet. Ich habe zwei Schriften zur Einsicht bekommen über das, was ich mit Euch verhandelt und abgemacht habe, und ist darin vieles hinzugesetzt, was ich nie gesprochen, mir gar nicht in den Sinn gekommen ist. Anderes hingegen ist ausgelassen. Es sind dies keine geringen Dinge und können, wenn es zu fremden Völkern kömmt, von großer Bedeutung werden; ich würde bei den Katholiken im Lande und im Auslande in Misachtung kommen. Wer es gethan hat, weiß ich nicht; derselbe hat etwas Wahrheit und etwas Lüge zusammengethan. Was in beiden Schriften über den König von Frankreich, als von mir gesagt, angeführt wird, ist durchwegs erlogen; wenn es zu dessen Kenntnis gelangt, wird keine Liebe zwischen mir und ihm bestehen können. Ist dieser Fälscher nicht aus der Zahl der Stände, dann wollte er Zwiespalt stiften unter den Ständen; ist er aber Standesmitglied, dann wollte er mich bei Andern in Verdacht bringen.

---

[1]) Verfassung mit was Ordnung und Ceremonien . . Die künigliche Krönung des durchleuchtigsten Fürsten Rudolfen beschehen. Abgedruckt in Sněmy IV 261 ff. Schmiedel, Hist. S. J. I 375. Nuntius-Bericht vom 23. September.



Was ich mit Euch besprochen und beschlossen habe, ist bekanntlich dieses: ich wurde angegangen, die Stände möchten bei ihrer Religion belassen und ihre Priester und Pfarren nicht behelligt werden; dies habe ich gnädig zugesagt. Dessenungeachtet wurden die Priester behelligt und es wurde bei mir Klage darüber geführt; da habe ich erlaubt, Personen zu wählen, die hierüber zu wachen und betreffenden Falls bei mir Beschwerde zu führen, auch die Priester in guter Zucht zu halten hätten. In den Schriften aber steht: Ihr solltet Euch Defensoren wählen, was weder verlangt noch gewährt wurde[1]). Auch wird geschrieben: Se. M. habe die vorgelegten Artikel ‚bestätigt‘; dies jedoch wurde nicht verlangt, sondern nur bestimmt, daß den Ständen in ihrer Religion von Sr. M. keine Hindernisse gelegt, vielmehr angeordnet werden sollte, daß sie auch durch Andere, Katholiken oder Utraquisten nicht verkürzt und ihre Priester und Pfarren nicht behindert werden dürften; dagegen aber sollten auch die Confessionisten die Priester und Pfarren der Andern in Ruhe lassen. Dabei sollte es verbleiben, bis sich die Stände fernerhin vertragen, oder bis ich wieder ins Königreich zurückkehre und es zum Abschluss bringe[2]).

Soviel rügte der Kaiser jetzt mündlich, eine schärfere Rüge sollte in einer Schrift (die vermuthlich jetzt schon verfasst vorlag) folgen. Jetzt fügte er nur noch hinzu, daß diese neue ‚böhmische Confession‘ vor seiner Abreise nicht gedruckt werden möchte. Dagegen wolle er das Versprochene halten; auch der junge König sagte zu: Alles, was Se. kais. Maj. versprochen habe, wolle er in der Art, wie eben vermeldet worden, einhalten und nichts dagegen thun.

Dienstag, den 27. September, wurde der Landtag geschlossen. Noch erbaten sich die Altutraquisten Waldstein, der Administrator und mehrere Geistliche eine Audienz. Man lauschte im Vorzimmer, was der Gegenstand des Gespräches sei, konnte aber nichts vernehmen. Die Altutraquisten selbst erzählten hierauf, der Kaiser habe ihnen seinen Schutz verheißen, und den Administrator angewiesen, nur die wahrhaft geweihten Priester anzuerkennen. Dieser soll darauf gefragt haben, wie er sich gegen die Priester der ‚Brüder‘ zu benehmen habe, und der Kaiser habe geantwortet: Ihre Bethäuser werden zu sperren sein. Ueber die neue böhmische Confession habe der Kaiser gelacht[3]).

Kaiser Maximilian reiste sogleich von Prag weg, wo er sieben schwere Monate zugebracht hatte. Vor ihm war der päpstliche Nuntius Johann Delphini nach Regensburg abgereist, einige

---

[1]) Dieselben hätten unmittelbar eingreifen dürfen. [2]) Sixt 390. Br. Schwarz 464. [3]) Brüder-Diarium bei Gindely II 210.

böhmische Cavaliere, namentlich der uns bekannte Oberstkanzler Bratislav von Pernstein mögen als Begleitung Sr. Majestät mitgereist sein.

Wenn wir einen Rückblick auf das Geschilderte werfen, um uns ein Urtheil über die beiderseitigen Bemühungen und Erfolge zu bilden, so werden wir kaum ein richtigeres treffen, als es ein Zeitgenosse ausgedrückt hat, der Erzbischof selbst in seinem Bericht an Papst Gregor XIII; welches Urtheil unseres Wissens noch nie in der Geschichte benützt wurde. Aus den letzten Worten des Briefes darf man sogar vermuthen, derselbe sei mit Berathung ‚der hochgebornen Herren und namentlich des Oberstburggraf Rosenberg' verfaßt und abgeschickt worden, wie auch die Antwort des Papstes neben dem Erzbischof denselben hochgebornen Herren gilt[1]).

‚Seit langem, schreibt der Erzbischof, verlangte ich nach Rom zu kommen.. bin aber durch häufige Krankheiten — da ich von der Gicht gebrochen, seit 5 Jahren meist bettlägerig war, und jetzt noch mit Mühe mich schleppe — dann aber auch durch wichtige kirchliche Angelegenheiten zurückgehalten worden. Wohl ist Böhmen durch viele verdammliche Häresien befleckt; in den verwichenen Tagen schien es sogar, als hätte die Hölle sich geöffnet, um durch die Augsburger Confession unsere katholische Kirche bis auf den Grund zu zerstören; es schien, alle Dämonen hätten die Hölle verlassen, um von einigen Magnaten Besitz zu nehmen. Es geschah nämlich, daß bei Eröffnung des Landtags der größere, mächtigere Theil des Adels die Augustana beim Kaiser verlangte, ja fast mit Gewalt darauf bestand und nicht nachgeben wollte. Mit welcher Anstrengung, unter welchen Gefahren nun den ganzen Sommer hindurch gearbeitet wurde, daß die mir anvertrauten Schafe den Wölfen nicht preisgegeben würden, läßt sich mit Worten kaum ausdrücken. Gott hat jedoch das Uebel abgewendet, mir und dem katholischen Adel eine solche Kraft der Rede verliehen, daß uns die Schafe nicht entrissen wurden. Euere Heiligkeit möge demnach wissen, daß in diesem Reiche außer dem, was bisher bestand, nichts Neues eingeführt wurde. In dieser äußersten Gefahr war es demnach nicht möglich, mich zu entfernen und die Schafe allein zu lassen, mein Heil zu suchen und das Heil Anderer zu versäumen.

Damit ich aber in diesem hl. Jubeljahr und mit mir der hochansehnliche Adel mit den übrigen Katholiken, die wir mit einander das Anstürmen der Häretiker auszuhalten hatten, der heilsamen Früchte nicht ermangeln, bitte ich E. H. demüthigst, weil ich mich bei vorgerückter Jahreszeit und bei meiner Gicht nicht nach Rom zu begeben wage: mir und meinen Diöcesanen ein Jubiläum zu gewähren, damit ich und mit mir die hochgebornen Herren, namentlich der Oberstburggraf, der Herr von Rosenberg, die aus denselben Gründen nach Rom zu pilgern nicht vermochten, der

---

[1]) Abgedruckt in Theiners Annalen II 20 21.

Schätze des Jubiläums theilhaftig werden. Ich bitte auch uns anzuzeigen, was wir an Fasten, Gebeten, Almosen, Communionen zu leisten haben. Gott der Allmächtige wolle E. H. noch sehr lange zum Wohle und zur Verherrlichung seiner Kirche erhalten. Prag, 19. September 1575; der demüthigste Kapellan, Anton Erzbischof von Prag.

Auch der Papst schien mit dem Erfolge in Böhmen recht zufrieden gewesen zu sein. Er antwortete:

Ehrwürdiger Bruder, Heil und apostolischen Segen. Niemals hatten Wir über deine Frömmigkeit einen Zweifel; aus deinem Briefe vom 19. September leuchtet sie aber so klar hervor, dass Wir Gott unendlichen Dank sagten und dich im Geiste umarmten und küssten. Ganz wunderbar erhöhten Unsere Freude die Briefe Unseres Nuntius, in denen er Uns berichtete, wie erhaben deine Tugend jederzeit gewesen, wie aufmerksam deine Wachsamkeit, wie unermüdet deine Arbeiten und Sorgen, daß der katholischen Kirche kein Schaden zugefügt werde durch jene, die getrieben von den Fluten des Irrthums, in die sie sich gestürzt hatten, bei allen ihren gegenseitigen Widersprüchen nur allein im Kampfe gegen Christus und gegen die katholische Kirche, außer welcher es kein Heil gibt, auffallend zusammenstehen. Dies dein Wirken war würdig deiner Tugend und deines Amtes und hat dir einen sehr reichen Lohn bei Gott hinterlegt.

Wir billigen deinen Entschluss und die Gründe, durch welche du zurückgehalten wirst. Was du thust, thue mit allem Fleiße, wache über deine Herde, um sie in so großen Gefahren zu schützen und der göttlichen Majestät rein und ohne Makel zu erhalten. Das hl. Jubiläum, welches du wünschest, gewähren Wir dir, ehrw. Bruder, sehr gerne und auch jenen, für welche du es wünschest, und schicken dir hierüber ein besonderes Schreiben.

Grüße in Unserem Namen jene edlen Katholiken, die du im Briefe genannt hast, und spende ihnen unseren Segen. Gegeben Rom 15. Oct.

Der Kaiser war in Regensburg, ferne von Prag; kein Hassenstein, kein Spanovský, niemand von den Confessionisten war da, der ihn bedrängt hätte. Hatte er sich schon in der letzten Zeit den Evangelischen ob ihrer Uneinigkeit weniger günstig gezeigt, sie vielmehr abgewiesen: so konnte er jetzt um so entschiedener auftreten.

Ein Brief des Papstes machte auf ihn einen großen Eindruck. Der Papst vertraut ihm alle seine Sorgen um die Interessen der Kirche an, da er, durch kaiserliche Würde und Autorität über alle erhaben, auch an Bereitwilligkeit und Eifer alle übertreffe; legt ihm dann auf, in Regensburg, wo so viele Fürsten des Reiches zusammenkommen, für das Wohl der katholischen Kirche Sorge zu tragen, versichert ihn seiner Liebe und seines Vertrauens ob dessen Tugend und Frömmigkeit[1]).

---

[1]) Dieses Breve, vom 20. August datiert, ist vermuthlich erst in Regensburg dem Kaiser, ein ähnliches dem König Rudolf überreicht worden.

Ueberdies entfaltete der Nuntius Delphini eine große Thätigkeit; wie er bei Sr. M. vorsprach, so besuchte er auch den Kurfürsten von Mainz und den Bischof von Regensburg und bewog sie, den Kaiser für die Interessen der kath. Kirche zu erwärmen[1]).

Bei einer Audienz erzählte ihm der Kaiser, wie schwer er die weltlichen Kurfürsten überredet habe, die volle Religionsfreiheit von ihm nicht zu verlangen, indem er ihnen nachwies, wie dies der Ruin Deutschlands wäre, dann aber besonders den Kurfürsten von Sachsen bat, auf diesem Begehren nicht zu bestehen; lieber werde er von der Wahl abstehen, als seine Zustimmung geben. Als dann die protestantischen Kurfürsten verlangten, daß im Krönungseide die Worte ‚der seligsten Jungfrau' wegbleiben, widersetzte sich der Kaiser: sie blieben stehn[2]).

Schon am dritten Tag nach der Ankunft in Regensburg erließ der Kaiser zwei Mandate an die Protestanten Böhmens, welche viele Aufregung verursachten. Da sie für die Geschichte ihre Wichtigkeit haben, geben wir sie im Wortlaut[3]).

Maximilian II usw. Getreue, Liebe! wisset daß uns glaubwürdiger Bericht zukomben, wasmaßen über gewisse und ernstliche vorgehende Verbot viel Personen der ober- und niedrigen Stände unser Kron Beheimb auf ihren Grunden Versamblungen und Zusambenkunften verstatten, also daß in großer Anzahl nit allein das gemeine Bauernvolk, sondern auch aus dem Herrn- Ritter und Burgerstand Mann- und Weibspersonen zusambenfahren und komben, und allda ihre Predigen und andere Religion üben, und solches nit allein in den Städtlein und Dörfern, sondern auch auf den Schlössern und Sitzen derselben geschehen lassen, dessen wir uns denselben Personen, daß sie dies auf ihren Gründen zulassen, wie auch zu denen, welche wider so ernste Verbot zusamben komben, nimmermehr versehen hätten, da sie sich des Ungehorsambs verhalten sollten.

Dieweil dann solche Conventicula und Predigen wider die Vorschreibung Königs Wladislai, welche mit der Landtafel bekräftigt, sowohl wider die Landesordnung in unserem kaiserlichen Jurament, welches wir den Ständen geleist haben, und wider viel Mandata und ernstliche vorgeschehene Befehlich ist, wir derowegen solche Sachen auch nit dulden können: als befehlen wir nochmals hiermit allen Ständen und Inwohnern unseres Königreichs Beheimb ernstlichen, daß sie solche absonderliche Zusambenkunften, Predigten und exercitia religionis auf ihren Gründen weder offentlich noch heimblich in keinemwege zulassen. Und wurde hierüber wider

[1]) Bericht an den Staatssecretär vom 13. October. [2]) Bericht vom 28. October. [3]) Aus dem Eingang wie aus der Motivierung läßt sich schließen, daß sie schon in Prag, wohl unter Berathung Rosenbergs u. a. verfaßt wurden.

unsern endlichen Befelch Jemand thuen wollen, wir wüßten, wie einen solchen geburlichen zu strafen, darnach sich dann alle und Jedermann, als denen dieser unser endlicher und ernster will und gnädigste Warnung wissend ist, zu richten, und vor weiter Ungelegenheit, die wir keinem nit vergönnen wollten, sich zu hüten wissen werden.

Das zweite Mandat betraf die Städte:

‚Maximilian usw. Ehrsambe, liebe Getreue! Aus gewissen und erwogenen Ursachen thuen wir euch wie anderen Städten des Königreichs Böheimb dies zu schreiben und ernstlichen befehlen, daß ihr bei euch wegen der Religion, Predigen und Priesterschaft nichts neues und zuvor ungewöhnliches in keinem Weg, wie dasselbe erdacht werden kann, füernehmbet oder füernehmben, noch anderen heimbliche Zusammenkunften zulasset, sondern diesfalls euch in allem, wie vor Zeiten und bis auf jetzo gehalten worden, also und nicht anderst ohne alle Aenderung verhaltet und in allem euch nach uns bei Vermeidung unserer kaiserlichen Ungnad und wirklichen Straf richtet und kein anderst thuet.‘

Im protestantischen Lager erregten diese Mandate große Unruhe. Hassenstein mit den übrigen Obmännern beschlossen, mit dem Kaiser unmittelbar und in scharfen Worten zu sprechen; sie wußsten ja, daß die Türkengefahr steige, der Kaiser Geld brauche, und er eine zögernde Einzahlung der Türkensteuer befürchte. Weil Se. M. bei der Rückkehr nach Wien über Linz zu kommen hatte, begab sich Hassenstein dahin, der Kaiser jedoch wollte ihn zur Audienz nicht vorlassen. Da Hassenstein nicht nachgab, wurde ihm der Zutritt um 6 Uhr versprochen, und um nicht zu versäumen, kam er um 5 Uhr, hörte aber, Se. M. habe schon um 4 Uhr das Schiff bestiegen. Hassenstein eilte ihm nach. In der That hatte sich unverhofft die Abfahrt verzögert. Er drängte sich zum Kaiser vor, und sprach zu ihm, wie er von gewissen Mandaten gehört habe, die den Worten E. M. widersprechen; wer Ihnen dazu gerathen hatte, hat schlecht gerathen.

Der Kaiser ließ ihn nicht weiter reden, kurz bemerkend: ‚Sie betreffen nur die Pikarden‘.

‚Wir wissen von keinen Pikarden bei uns, übrigens haben wir uns mit den „Brüdern“ verbündet‘.

Kaiser: ‚Ihr mischt Euch in meine Städte, die doch zu meiner Kammer gehören, und ich der oberste Kollator der städtischen Pfründen bin. Euch wäre es hart, wenn ich mich in Eure Kollaturen drängte‘.

Hassenstein: ‚Gott behüte, daß wir uns in die Rechte E. M. einmischen sollten, wir wollen uns als treue Unterthanen E. M. benehmen‘[1]).

Die Audienz war zu Ende.

Infolge der Mandate und der Erklärungen Hassensteins gab es neue Reibungen; die Lutheraner zürnten, die voreilige Eröffnung des Bethauses in Jungbunzlau sei Schuld an allem, der Unterschied in der Abendmahlslehre bei den Lutheranern und den ‚Brüdern‘ (diese calvinistisch) sei wesentlich. Mehrere Behörden schritten wirklich gegen die ‚Brüder‘ ein; doch erhob sich der gesammte protestantische Adel, also die Majorität, und bedeutete: Die Mandate seien blos gegen Pikarden gerichtet, diese gäbe es in Böhmen nicht: also sei nichts zu schließen.

Die unglaubliche Finanznoth hinderte den Kaiser, wie sie seinen energischen Vater gehindert hatte, die Verbote mit Kraft durchzuführen. Er kränkelte und starb in Jahresfrist.

Im Lande aber war die entschiedene Scheidung zwischen Katholiken und Protestanten angebahnt; die Katholiken täuschten sich nicht in der Ueberzeugung, daß nicht die Lutheraner, wohl aber die ‚Brüder‘ ihre Hauptgegner seien, und nahmen in demselben Jahre 1575 den Kampf mit ihnen auf.

---

[1]) Nur im Berichte des Br. Schwarz 493.

Zur Erklärung der Transsubstantiation.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

1. Die katholischen Theologen sind darüber einig, daß bei der Transsubstantiation oder bei der Wesensverwandlung im Altarsgeheimnisse der terminus a quo dieses wunderbaren Vorganges als Ganzes betrachtet (terminus a quo totalis d. h. Brot und Wein in sich und in der entsprechenden äußeren Erscheinung) aufhört und der terminus ad quem totalis (der Leib und das Blut Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines als Ganzes) von neuem entsteht. Rücksichtlich des terminus a quo bietet auch die Frage, in welchem Sinne der terminus formalis der Transsubstantiation, nämlich die Substanz von Brot und Wein im Unterschiede zu den bleibenden Gestalten oder Accidenzen aufhört, keine besondere Schwierigkeit. Man kann zwar — so wird allgemein gelehrt — das infolge der Wesensverwandlung eintretende Aufhören der entsprechenden Brot- und Weinsubstanz nicht schlechthin Vernichtung (annullatio) nennen; aber im Grunde genommen kommt dieses Aufhören rücksichtlich der Substanz einer wahren Vernichtung gleich. Anders steht die Sache bezüglich des terminus formalis ad quem der Transsubstantiation d. h. bezüglich des Leibes und Blutes Christi als solcher im Unterschiede zum Ganzen und zu den verschleiernden Accidenzen. Frägt man nämlich: In welchem Sinne wird kraft der eucharistischen Wandlung unter den geheimnisvollen Gestalten Christi Leib und Blut hervorgebracht; so erhält man keineswegs von allen Theologen, die

tiefer in die Erklärung der Transubstantiation eingehen, die gleiche Antwort. Im vielgebrauchten Enchiridion theol. dogm. specialis des Dr. Fr. Egger lesen wir hierüber: Modum, quo corpus Christi praesens sistitur, in quo est nucleus mysterii, aliqui theologi explicant per quandam adductionem . . Melius dicitur corpus Christi praesens sisti per aequivalentem seu virtualem reproductionem vel per replicationem analogam reproductioni, ut Cardin. Franzelin post Lessium dicit[1]). Sind in diesen Worten alle in unserer Frage beachtenswerten Lehrmeinungen aufgeführt? Wie sind die angezogenen Lehrmeinungen im einzelnen genauer zu erklären? Auf welche Gründe stützen sich dieselben? In welchem Sinne erscheint eine durch die andere ausgeschlossen? Läſst sich über diesen Streitpunkt nicht ein abschließendes oder wenigstens ein ziemlich befriedigendes Endurtheil erzielen? Dies sind Fragen, die dem denkenden Theologen hier entgegentreten.

2. Um diesen Lehrpunkt möglichst zu beleuchten, beginnen wir zunächst mit der genaueren Erklärung und mit der Würdigung der erstbezeichneten Lehrmeinung. Wenn man den Satz aufstellt: Der Leib Christi wird bei der Wandlung unter den eucharistischen Gestalten per adductionem, durch Herbeiziehung gegenwärtig; so ist dieser Ausdruck für verschiedene Schattierungen empfänglich. Wollte man mit dem Begriffe adductio als solchem nach allen Seiten hin vollkommen Ernst machen, so müſste man dieser Lehrmeinung zufolge behaupten: Der Leib Christi verläſst im Augenblicke der Wandlung seinen Platz im Himmel; er durcheilt, wenn wir so reden wollen, alle tiefer gelegenen Räume des Weltalls, um auf dem Altare unter den heiligen Gestalten Platz zu nehmen. Schließt man einerseits den Gedanken, als ob der Heiland beim Vorgange der Wandlung seinem verklärten Leibe nach wirklich den Himmel verließe, entschieden aus; läſst man ihn aber auf der anderen Seite demungeachtet in der beschriebenen Weise auf unsere Altäre niedersteigen; so haben wir eine nicht unbedeutende Modification der ursprünglichen Lehre vor uns und kommen zu einer Anschauung, in die schon die Idee einer replicatio d. h.

[1]) L. c. n. 496. — Aehnlich reden viele andere. Vgl. *Hurter*, Compendium theologiae dogmaticae III n. 400; *Dalponte*, Compendium theol. dogm. special. n. 854; *Wirceburgenses* De sacram. n. 282.



einer Verdoppelung oder Vervielfältigung nicht undeutlich hineinspielt. Weist man zudem noch den Gedanken an ein stetiges Durcheilen der Welträume gänzlich ab und bleibt man somit knapp bei dem Gedanken stehen: ‚Früher war der Leib Christi blos im Himmel gegenwärtig, durch die Wandlung ist er auch hier auf diesem Altare gegenwärtig geworden‘; so ist dies eine weitere, bedeutsame Modification der adductio, wobei der Begriff einer gleichzeitigen Verdoppelung oder Vervielfältigung noch deutlicher hervortritt. — Endlich muss man bei genauer Darlegung dieser Lehrmeinung nothwendig fragen: Soll die gekennzeichnete Lehre von der adductio des Leibes Christi im exclusiven oder aber blos im einfach bejahenden, beziehungsweise im cumulativen Sinne genommen werden, d. h. soll mit besagter adductio das, was bei der Transubstantiation wahrheitsgemäß zum Entstehen des terminus formalis ad quem gehört, vollständig erschöpft sein, oder soll die adductio blos ein Theilmoment, sei es das Hauptmoment oder ein Nebenmoment, dieses Entstehens ausmachen? Je nachdem diese Frage im einen oder im anderen Sinne beantwortet wird, entstehen neue Modificationen der hier vorgeführten Lehrmeinung.

3. Mancher sagt vielleicht: Der Vorgang, der oben als dritte Modification der Adductionstheorie bezeichnet wurde, unterscheidet sich in nichts von der replicatio oder Verdoppelung und kann in keiner Weise adductio benannt werden. Um auf diese Zwischenrede zu erwidern, geben wir zunächst gerne zu, daß der gekennzeichnete Vorgang mit dem Vorgange der replicatio sehr verwandt ist, ja seiner Natur nach eine replicatio in sich schließt. Aber auf der anderen Seite leugnen wir vor allem, daß unser Vorgang in keiner Weise den Namen adductio verdiene. Der Leib Christi war früher nicht auf dem Altare, jetzt ist er dort; dieser Leib ist auch, wie wir hier vorläufig als zugestanden voraussetzen, nicht schlechthin d. h. nicht in dem Sinne neu entstanden, daß er früher gar kein Dasein besessen oder wenigstens keinen bestimmten Platz eingenommen hätte, er existierte vielmehr schon in der himmlischen Herrlichkeit und zwar an einem ganz bestimmten Orte. Jetzt ist dieser nämliche Leib auf einmal hier auf dem Altare gegenwärtig geworden. Kann, ja muss man da nicht in einem gewissen, durchaus richtigen Sinne sagen: Der Leib Christi ist herbeigekommen, und folglich auch mit Rücksicht auf die ent-

sprechende Wirkursache: er ist herbeigezogen oder herabgerufen worden? Der Umstand, daß Christi Leib dabei seinen ursprünglichen Platz nicht aufgibt, sowie der weitere Umstand, daß er nicht infolge stetiger Durcheilung der zwischenliegenden Räume hier gegenwärtig geworden ist, zeigen wohl, daß wir hier nicht ein alltägliches Kommen, sondern ein ganz eigenthümliches Kommen, beziehungsweise eine ganz eigenthümliche und wunderbare adductio vor uns haben; mehr aber beweisen diese Umstände nicht. Dies bestätiget neben der Ueberzeugung vieler, zum Theil höchst bedeutsamer Theologen auch der allgemeine Sprachgebrauch. Denn unter den Gläubigen sind folgende Redewendungen allgemein in Uebung: Auf des Priesters Wort steigt der Heiland hernieder auf unsere Altäre; der Priester hat die Gewalt, den Heiland vom Himmel zu uns herabzurufen[1]). — Ebensowenig kann man behaupten, der Begriff der adductio sei im letztbezeichneten Sinne formell und materiell vollkommen eins mit dem Begriffe der replicatio. Sehen wir uns die beiden Begriffe genauer an. ‚Herbeiziehen' schließt, wie jedermann sieht, ganz formell das Merkmal einer Ortsveränderung in sich, und zwar einer Ortsveränderung in der ausgesprochenen Richtung zu einem vorgefassten Standpunkte. Replicatio hingegen oder Verdoppelung bezeichnet, wie wir später näher ausführen werden, naturgemäß Vervielfältigung einer Substanz als solcher ohne Rücksicht auf Ortsbeziehungen. Nimmt man sodann replicatio oder Verdoppelung in abgeschwächtem Sinne, d. h. denkt man dabei blos an eine Vervielfältigung des Ortes oder der örtlichen Gegenwart; so ist bei diesem Begriffe vor allem im Unterschiede zur adductio wenigstens über die Lage des neuerworbenen Ortes nichts gesagt. Zudem tritt bei der replicatio der Begriff einer stattfindenden Veränderung nicht so formell hervor, wie dies bei der adductio der Fall ist.

4. Nun wollen wir zur Beurtheilung der vorgelegten Lehrmeinung übergehen. Daß man die zwei ersten Momente der adductio fallen lassen muss, d. h. daß man infolge der eucharistischen Wandlung an ein förmliches Verlassen des himmlischen Sitzes und

---

[1]) Diese Wahrheit findet auch in der ersten Strophe des bekannten Hymnus im Frohnleichnahms-Officium eine Bestätigung. Verbum supernum prodiens — Nec Patris linquens dexteram — Ad opus suum exiens. — Venit ad vitae vesperam.

an ein stetiges Herabsteigen der Menschheit Christi nicht denken darf, halten wir für selbstverständlich. Es gibt wohl keinen durchgebildeten Theologen, der einem derartigen Gedanken im Ernste Raum gegeben hätte. Auch ist es uns ganz unerfindlich, wie vom Standpunkte der speculativen Theologie nur das geringste zugunsten einer derartigen Lehre vorgebracht werden könnte. Einem allgemein anerkannten Grundsatze zufolge wirken die Wandlungsworte das und nur das, was sie bedeuten. Von einem Verlassen des himmlischen Sitzes, beziehungsweise des früheren Aufenthaltsortes oder von einer stetigen Ortsbewegung, um die neue Gegenwart zu ermöglichen, ist in den Wandlungsworten wahrhaftig nicht die leiseste Spur zu entdecken. — Ob die Lehre von der adductio, wie sie nach Ausschluss der zwei mehrgedachten Missdeutungen zurückbleibt, nicht blos wie immer beibehalten sondern geradezu im exclusiven Sinne genommen werden kann, muss unsere Untersuchung über den Wert der folgenden Lehrmeinungen feststellen. Hier begnügen wir uns zu bemerken, daß angesehene Männer wie Bellarmin[1]) und Henno[2]) bei Vertheidigung dieser Lehre anscheinend ziemlich offen im exclusiven Sinne reden. Nimmt man aber die Lehre von der adductio nicht formell im exclusiven Sinne, so entsteht sofort die weitere Frage, welche Stellung gegenwärtigem Theilmomente anderen Theilmomenten gegenüber anzuweisen sei — eine Frage, die natürlich erst am Ende unserer Abhandlung ihre Erledigung finden kann.

5. Ein Beweisgrund wird gegen diese Theorie hauptsächlich vorgeführt. Nach dieser Theorie wäre es schließlich nur eine Ortsveränderung, wodurch der Leib Christi unter der Brotsgestalt gegenwärtig würde oder — was auf das gleiche hinauskommt — unter dieser Voraussetzung würden die Wandlungsworte bezüglich des Leibes Christi nichts weiteres bewirken als eine neue örtliche Gegenwart (novum ubi). Nach der Lehre der Kirche ist aber die Transubstantiation eine substantielle und nicht blos eine accidentelle Veränderung. Folglich muss die erfolgte Veränderung oder die formelle Wirkung der Transubstantiation sowohl im terminus

---

[1]) Vgl. De sacram. Euch. l. 3 c. 18. [2]) Theologia moralis et scholastica. De sacram. tr. 4 disp. 4 q. 2. Henno führt für seine Ansicht neben Bellarmin auch Bonaventura, Alensis, Mayron., Richardus, Scotus, Aversa, Turrianus, Lugo und Vasquez an. Vgl. Becanus, Summa theol. scholast. De Euch. c. 18 q. 3.

a quo als auch im terminus ad quem eine substantielle und nicht eine blos accidentelle sein. — Dieses Argument hat das Eigenthümliche, daß es auch gegen andere Theorien, die in der Folge zur Sprache kommen, angewendet werden kann. Daher wollen wir es erst später genauer auf seine Stichhaltigkeit prüfen; hier genügt es zu sagen, daß es uns nicht unlösbar erscheint. — Mehrere, zB. Lessius[1]), machen auch geltend, daß die Theorie von der adductio dem Grunddogma von der substantiellen Gegenwart des Leibes Christi im Altarsgeheimnisse zu nahe trete. Allein dieser Vorwurf kann nur in einem Mißverständnisse seinen Grund haben. Mögen die Vertheidiger der Adductionstheorie auch lehren, daß die Wandlungsworte dem Leibe Christi formell blos eine neue d. i. eine von der himmlischen Gegenwart unterschiedene, irdische Gegenwart verleihen; so nehmen sie doch dabei mit aller Entschiedenheit an, daß die nunmehrige zweite Gegenwart Christi auf Erden Christi Leib nicht blos seiner Kraft und Wirkung nach, sondern auch in seiner ganzen und vollen Substanz in sich schließt, ebenso gut als dies bei der ursprünglichen Gegenwart desselben im Himmel der Fall ist. Warum sollte solches nicht möglich sein? Ist es nicht ein Widerspruch, auf der einen Seite zuzugeben oder vorauszusetzen, der Leib Christi erhalte infolge der Wandlungsworte unter der entsprechenden Brotsgestalt allen Ernstes eine neue Gegenwart und dann hinterher auf der anderen Seite wieder zu leugnen, daß der Leib Christi, der ja Substanz ist, dortselbst wahrhaft und wirklich gegenwärtig sei? So hätte man ja keine neue Gegenwart, kein neues Ubi, sondern blos einen Schein dessen, was man schlechthin Gegenwart zu nennen pflegt[2]).

---

[1]) De perfectionibus moribusque divinis l. 12 c. 16 n. 114 ss.
[2]) Man beliebt auch in folgender Weise zu argumentieren. Die Kraft der Wandlungsworte setzt einzig am Brote und nicht im Himmel oder am verklärten Leibe Christi ein; dies verträgt sich aber nicht mit der Adductionstheorie. Vgl. Franzelin, De Euch. thes. XV III 30. Henno aaO. formuliert diesen Einwurf also: Si tantum produceretur praesentia sine corpore, non esset assignabile, ubi illa produceretur. Ergo. — Prob. Ant. Non quidem in corpore existente in coelo, quia per illam fieret praesens coelo non sacramento: non etiam in corpore existente sub speciebus, quia prius esset praesens sacramentaliter, quam haberet praesentiam sacramentalem. Darauf erwidert er: Resp. Produci quidem in Christi corpore existente in coelo non tamen ut existente in coelo sed prout abstrahente ab omni loco, seu in corpore praecise; sicut

6. Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung glauben wir den Satz hinstellen zu dürfen: Eine Art von adductio[1]) muss bei der Transubstantiation wenigstens als nebensächliches Theilmoment nothwendig angenommen werden. Auch die Lehre, die bei der adductio allein stehen bleibt oder in derselben, was den terminus formalis ad quem betrifft, wenigstens das Hauptmoment der Transubstantiation sucht, kann keineswegs als geradezu unerträglich hingestellt werden. So urtheilt unter anderem auch Suarez[2]).

7. Der Gang unserer Untersuchung führt uns nun zur Lehre, die bei der Transubstantiation von einer replicatio d. i. von einer Verdoppelung oder Vervielfältigung des Leibes Christi redet. Auch diese Lehre kann vor allem mit Rücksicht auf die folgenden Lehrmeinungen entweder blos im affirmativen beziehungsweise cumulativen, oder aber im exclusiven Sinne genommen werden. Was sodann die replicatio oder die Verdoppelung und Vervielfältigung in sich betrifft, so kann dieselbe gleichfalls auf zweifache Weise aufgefasst werden. Bleibt man bei der strengen Wortbedeutung stehen, so bezeichnet replicatio oder Verdoppelung, beziehungsweise Vervielfältigung eine Wiederholung oder Verdoppelung, beziehungsweise eine Vervielfältigung des ganzen Wesens mit Einschluss seiner Substanz, oder kann wenigstens an und für sich ganz füglich in diesem Sinne verstanden werden. So redet man von der Vervielfältigung, beziehungsweise von der Verdoppelung einer Münze, eines Bildes u. dgl. Nach dieser Auffassung hätten wir somit kraft des Altarsgeheimnisses nicht blos eine doppelte, beziehungsweise eine mehrfache Gegenwart des Leibes Christi, nämlich eine himmlische und eine irdische, die wieder einfach oder mehrfach sein kann. Auch hätten wir nicht blos eine zweifache Seinsweise des Leibes Christi, nämlich eine naturgemäße im Himmel oder außer dem Sacramente und eine wunderbar geheimnisvolle im Sacramente. Wir hätten vielmehr geradezu und schlechtweg zwei Leiber unseres Erlösers, nämlich einen im Himmel und einen zweiten im hochheiligen Sacramente; ja im Sacramente consequenter Weise

---

autem per ubi coeleste determinatur ad esse in coelo, licet antea ibi non foret, ita per ubi sacramentale derminatur ad esse in sacramento, etsi antea abesset.

[1]) Wir sagen absichtlich ‚eine Art adductio', um die mehrbezeichneten und als irrig befundenen Anhängsel der adductio auszuschließen.

[2]) De sacramentis disp. 50 sect. 4 n. 2 et 14.

je nach Vervielfältigung der sacramentalen Gestalten einen dritten und vierten und tausendsten. — Unter dieser Voraussetzung wäre allerdings die Wirkung der Wandlungsworte oder der Erfolg der Transsubstantiation rücksichtlich des terminus formalis ad quem nicht rein accidentell, sondern vielmehr substantiell, ja geradezu schöpferisch. Die bekannten Redewendungen der Liturgien, der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller: Corpus Christi fit, efficitur ex pane; sacerdos conficit corpus Christi; in mysterio altaris creatur, recreatur, procreatur corpus dominicum; non corpus Christi de coelo descendit sed panis in hoc corpus transmutatur; Christus in coena per Spiritum sanctum carnem sibi ipsi et in se ipso substantiavit[1]) usw. legen allerdings diese Anschauung auf den ersten Blick uns nahe.

8. Allein trotz dieses anscheinend höchst bedeutsamen Beweisgrundes ist diese Lehre als solche, d. h. von jeder Abschwächung abgesehen, ganz entschieden zu verwerfen. Mag es nämlich auch schwer begreiflich sein, so müssen wir doch an der Wahrheit festhalten: Der Leib Christi im Himmel und der Leib Christi unter den sacramentalen Gestalten, der Leib Christi in diesem Tabernakel und der Leib Christi in einem anderen Tabernakel ist substantiell und näherhin nicht blos specifisch sondern numerisch ein und derselbe, d. h. nicht die Substanz sondern nur die Gegenwart des Leibes Christi ist vervielfältiget[2]). Es kann somit der Leib Christi durch die Wandlung nicht in der beschriebenen Weise verdoppelt oder vervielfältiget werden. Dies folgt auch aus den Wandlungsworten selbst, die dem oben angezogenen Grundsatze zufolge eben das bewirken, was sie bedeuten. Wenn der Heiland beim letzten Abendmahle sprach: Dies ist mein Leib; so wollte er damit wahrhaftig nicht sagen: Dies ist oder hier unter dieser Brotsgestalt ist, beziehungsweise entsteht ein zweiter Leib, der ebenfalls mir zugehört und mit dem ersten die größte Aehnlichkeit oder volle Gleichheit besitzt; sondern er wollte sagen: Dies ist der Leib, den ich bereits besitze, d. h. der Leib, der zur Stunde einen wesentlichen Bestandtheil meines vollen Ich ausmacht[3]).

---

[1]) Vgl. Franzelin aaO. [2]) Dazu kommt beim Leibe Christi im Sacramente im Vergleich zu demselben außerhalb des Sacramentes eine neue Seinsweise, die wir später genauer beschreiben werden. [3]) Scotus scheint unter anderem gelehrt zu haben, die Wandlungsworte seien von der

9. Der zweite Sinn, in dem man von einer replicatio d. i. von einer Verdoppelung oder Vervielfältigung reden kann, wurde im obigen bereits angedeutet. Es können nämlich diese Ausdrücke zunächst nur eine Vervielfältigung der Gegenwart bedeuten, die im Grunde mit der sogenannten Bilocation, beziehungsweise mit der Multilocation zusammenfällt. Erklären wir die Sache genauer. Im Leben des hl. Alphons Maria von Liguori lesen wir, wie derselbe gleichzeitig an zwei Orten sich befand, nämlich im bischöflichen Palaste seiner Diöcese und zu Rom am Sterbebette Clemens' XIV. Man darf bei diesem Vorfalle nicht an eine Vervielfältigung und noch viel weniger an eine Theilung der Person des Heiligen, oder um noch concreter zu sprechen, man darf nicht an eine Theilung des Leibes und der Seele des Heiligen oder an eine substantielle Vervielfältigung beider denken, sondern man muss nothwendig bei einer bloßen Verdoppelung der Gegenwart stehen bleiben. So verhält es sich nach der hier besprochenen Lehrmeinung auch in unserer Angelegenheit. In diesem Sinne aufgefasst, fällt die replicatio dem oben Gesagten zufolge sachlich mit der adductio zusammen. Mithin ist jedenfalls zuzugeben, dass die Transsubstantiation neben allenfallsigen anderweitigen Momenten auch eine replicatio in sich schließt oder doch zur nothwendigen Folge hat.

10. Es bleibt also nur die Frage offen: Reicht die replicatio zur Erklärung des hier besprochenen Lehrpunktes für sich allein aus?[1]) Dass dieses Moment von gar vielen Theologen zur Erklärung der Transsubstantiation für ungenügend erachtet wird, sieht man unter anderem daraus, weil sie, meistens mit ausdrücklicher Verwerfung der replicatio oder wenigstens mit gänzlicher

---

Voraussetzung, ob der Leib Christi bereits existiere oder nicht, an sich unabhängig. Somit hätte die Einsetzung der Eucharistie schon vor erfolgter Menschwerdung und wohl auch sogar im Ausfalle derselben erfolgen können. (Vgl. Lessius aaO. n. 121.) Wir werden unten wieder Gelegenheit finden, diese eigenthümliche Ansicht kurz zu streifen. Hier begnügen wir uns zu bemerken, dass der griechische Text mit dem bestimmenden Artikel τὸ vor σῶμα, und somit die thatsächliche Bedeutung der Wandlungsworte sowie die thatsächliche Einsetzung des Altarsgeheimnisses den Leib Christi, und zwar den organischen (σῶμα) wesentlich oder naturgemäß als schon bestehend voraussetzt.

[1]) Im Verneinungsfalle entsteht natürlich die weitere Frage: Welche Stellung ist der replicatio in unserer Angelegenheit anderen Theilmomenten gegenüber einzuräumen?

Umgehung derselben, zu anderen Erklärungsversuchen greifen. Die eigentlichen Gründe dieses ablehnenden oder ausweichenden Verhaltens sind keine anderen, als die oben n. 5 und 7 vorgeführten. Demungeachtet glauben wir, daß auch hier der geeignete Platz noch nicht gekommen ist, um auf die Prüfung dieser Gründe einzugehen. Wir wollen vielmehr die weiteren Erklärungsversuche vorführen, wozu diese Gründe getrieben haben.

11. Die Theologen sprechen in unserer Streitfrage des weiteren gar häufig von einer productio sive reproductio d. i. von einem Hervorbringen oder von einer Wiederhervorbringung des Leibes Christi. Es geschieht dies zuweilen ohne jede Beschränkung[1]), häufig jedoch mit mildernden Beisätzen, wie productio virtualis, reproductio aequivalens oder mit der schillernden Mischung zweier Begriffe in dem Ausdruck replicatio aequivalens productioni. Das eingeführte Schlagwort kann wieder verschiedenartig erklärt werden und wird es auch in Wirklichkeit. — Zunächst begegnen uns Theologen, die sagen: Der Leib Christi wird durch die Transsubstantiation zwar nicht seinem naturgemäßen Sein nach, wohl aber in seinem sacramentalen Sein jedesmal neu hervorgebracht. Diese Redeweise könnte vor allem in dem Sinne verstanden werden, als besäße der Leib Christi thatsächlich ein zweifaches, ja ein vielfaches substantielles Sein, nämlich eines im Himmel, ein zweites im Sacramente, ja im Sacramente je nach Vervielfältigung der geheiligten Gestalten ein drittes, ein viertes, ein tausendstes. Dadurch sänken wir in die oben (n. 8) verworfene Vorstellung zurück. Um einen derartigen Irrthum zu vermeiden, muss man am Gedanken festhalten: Das außersacramentale oder naturgemäße Sein des Leibes Christi und das sacramentale Sein sind, substantiell genommen, nur ein einziges Sein. Mithin schließt das, was man das sacramentale Sein des Leibes Christi nennt, die Substanz des naturgemäßen Seins des Leibes Christi formell in sich und unterscheidet sich von letzterem blos durch gewisse bedeutsame Modificationen.

12. Wir achten es für nöthig, zur allseitigen Aufklärung die Momente dieses sacramentalen Seins genau anzugeben. Zum esse sacramentale gehört also neben der Substanz des Leibes Christi, die

---

[1]) So redet Lessius (aaO. 119) schlechthin von einer collatio ejusdem esse substantialis.



dem esse sacramentale mit dem esse naturale gemeinsam ist, 1. eine neue Gegenwart (novum ubi), die von der himmlischen Gegenwart und beziehungsweise von jeder anderweitigen sacramentalen Gegenwart unterschieden und auch in gewissem Sinne unabhängig ist. — Zum esse sacramentale kann man 2. auch die von der früheren Brotsubstanz zurückgebliebenen Accidenzen rechnen; denn sie gehören als solche jedenfalls zum Altarssacramente und bilden mit dem Leibe Christi gewissermaßen ein einheitliches Ganze. Hierin ist 3. ein gewisser für jetzt nicht näher zu besprechender Zusammenhang (unio) zwischen den Accidenzen und dem Leibe Christi eingeschlossen, so daß vermöge dieses Zusammenhanges der Leib Christi sowohl den Accidenzen in örtlicher Beziehung unverbrüchlich folgt, als auch mit der Zersetzung (corruptio) der Accidenzen seine sacramentale Gegenwart und sein ganzes sacramentales Sein verliert. Dazu kommt endlich 4. die wunderbare und gleichsam vergeistigte Existenzweise des Leibes Christi unter den geheimnisvollen Gestalten — ein Lehrpunkt, den wir hier nicht weiter besprechen können.

13. Daß durch die Wandlung das esse sacramentale, wenn man es in diesem formellen Sinne nimmt, jedesmal neu hervorgebracht wird und daß somit die zwei oben besprochenen Lehrmeinungen in dieser Richtung einer gewissen Ergänzung bedürftig sind, liegt am Tage. Uebrigens glauben wir nicht, daß die Anhänger der gedachten Lehrmeinungen sich einer derartigen Ergänzung ihrer Theorie ganz verschließen wollten. Nach unserem Dafürhalten machen sie von den hier beregten Theilmomenten nur deshalb keine Erwägung, weil sie diese Wirkungen der Wandlung einerseits als etwas Selbstverständliches betrachten und weil sie andererseits in denselben rücksichtlich des terminus formalis ad quem jedenfalls nicht die erste und tiefste Wirkung der Transsubstantiation erblicken[1]). Für unseren Zweck ist hier eine andere Bemerkung von größter Wichtigkeit. So wunderbar nämlich die vorgeführte Gestaltung des esse sacramentale und namentlich die sacramentale Existenzweise des Leibes Christi als solche

---

[1]) Nach dem Zeugnisse großer Theologen (vgl. Suarez aaO. n. 3; Schouppe, Elementa theol. dogm. tr. 13 n. 187) gab es allerdings Männer, welche die Wirkung der Transubstantiation bezüglich des terminus formalis ad quem ausschließlich oder wenigstens an erster Stelle in der beregten unio inter corpus Christi et species sacramentales suchten.

auch sein mag, und wie sehr wir auch in der Bewirkung von solch wunderbaren Dingen eine ausschließliche Leistung der göttlichen Allmacht anzuerkennen gezwungen sind; so gehören doch diese Seinsmomente schließlich alle sammt und sonders der Kategorie der Accidenzen an[1]). Solange man also ausschließlich bei diesen Momenten stehen bleibt, kann bei der Transubstantiation von einer substantiellen oder substantificierenden Wirkung keine Rede sein. Wir müssen also schließlich auch hier wieder bekennen: Die neuen Momente, die im esse sacramentale als solchem enthalten sind, genügen nicht zur Lösung der oben (n. 5 und 7) angeführten Beweisgründe, beziehungsweise zur Erfüllung der durch sie gestellten Forderungen[2]). Darin ist ohne Zweifel der letzte Grund zu suchen,

---

[1]) Nach dem Zeugnis des Suarez aaO. erklären die Theologen, die in unserer Frage auf die unio inter corpus Christi et species das Hauptgewicht legen, diese unio als einen modus substantialis in ipso corpore Christi. Wir erachten es nicht für nöthig, den substantiellen Charakter dieser unio eigens zu bekämpfen. [2]) Lessius schreibt gelegentlich der gegenwärtigen Untersuchung unter anderem: Unde posita hujusmodi replicatione (alicujus substantiae) fieri potest, ut una eademque res hoc loco calescat, illo frigescat, hoc ascendat, illo descendat, hoc desinat et moriatur, illo incipiat et nascatur (aaO. n. 119). Becanus lehrt ähnliches, wenn er in einer einschlägigen Untersuchung nebst anderem der Reihe nach folgende Thesen aufstellt: Corpus existens in duobus locis, si in uno augeatur per nutritionem, non necessario augetur in altero. — Corpus existens in duobus locis potest in uno corrumpi vel mori et non in altero. — Homo existens in duobus locis, si in uno eliceret actus vitales sensitivos et intellectivos, aliquando eliceret et in altero, aliquando non item (aaO. q. 16). Wenn das, was hier als möglich hingestellt wird, in dem Sinne auch wirklich wäre, daß Christi Leib im Himmel thatsächlich lebendig, in der Eucharistie aber todt, oder im Himmel der Leib eines erwachsenen Mannes, in der Eucharistie aber der Leib eines Kindleins wäre oder umgekehrt; so müßte auf Grund solcher Verschiedenheit der Wandlung allerdings eine Wirkung von substantiellem Charakter zugeschrieben werden. Allein was die Wirklichkeit betrifft, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen Christi Leib im naturgemäßen und im sacramentalen Zustande nie und nimmer eine derartige Verschiedenheit besteht, derzufolge er hier lebendig, dort todt wäre, oder hier die Bestandtheile eines vollkommenen Mannes und dort blos die Bestandtheile eines Kindleins besäße. In diesem Sinne schreibt Schouppe (aaO. n. 161): Corpus Christi in Eucharistia ‚habet totam substantialem seu intensivam quantitatem‘. — Wir brauchen daher für unseren Zweck in die Untersuchung über die Zulässigkeit der aufgeführten Möglichkeiten nicht einzugehen. Nur soviel sei bemerkt: Die gesicherten Punkte der katholischen Lehre über das Altars-

warum die Vertheidiger der zwei ersten Lehrmeinungen in gegenwärtiger Untersuchung von den letztbeschriebenen Wirkungen der Transubstantiation wenig oder keine Notiz nehmen.

14. Auf der anderen Seite kann man, wenn man bei Erklärung der Transubstantiation von einer Wiederhervorbringung (reproductio) des Leibes Christi spricht, entweder ausschließlich oder doch in erster Linie an das substantielle Sein des Leibes Christi denken und zugleich mit dem besagten Hervorbringen in jeder Hinsicht und mit Ausschluss jeder Milderung vollen Ernst machen. Man kann — um den gemeinten Gedanken noch unzweideutiger auszudrücken — starr und einfach bei der Behauptung stehen bleiben: So oft ein Priester beim hl. Opfer die Wandlungsworte giltig spricht, wird jedesmal der Leib Christi vom neuen hervorgebracht und sozusagen ein zweites, drittes, tausendstes Mal geschaffen. Dem gegenüber muss man fragen: Worin liegt das Endergebnis dieses wiederholten Hervorbringens? Ist es ein neuer, beziehungsweise ein zweiter, ein dritter, ein tausendster Leib Christi, ein Leib, der allerdings dem ursprünglichen Leibe Christi höchst ähnlich, ja in substantieller Beziehung vollkommen gleich, aber numerisch von ihm verschieden oder unterschieden ist? Unter dieser Voraussetzung könnte und müsste man allerdings im strengsten Sinne des Wortes von Hervorbringung und zwar von substantieller Hervorbringung reden; aber auf diesem Wege fallen wir wieder in die Anschauung zurück, die wir bereits zweimal[1] als irrthümlich abgewiesen haben. Auch ist diese Lehre, wie aus einer früheren Bemerkung hervorgeht, gegen den thatsächlichen Sinn der Wandlungsworte; denn dieselben wollen im Munde Christi und des stellvertretenden Priesters nicht sagen: Dies ist ein zweiter, ein dritter, ein tausendster Leib Christi, sondern: Dies ist der einzige und ursprüngliche Leib des Welterlösers. — Indem die Vertheidiger der strengen Productions- oder Reproductionstheorie den hier bezeichneten Irrthum vermeiden wollen, stellen sie die Behauptung auf, eine und dieselbe Sache könne, ohne in sich selbst vervielfältiget zu werden, allen Ernstes ein zweites, ein drittes, ein tausendstes Mal hervorgebracht werden. Wir gestehen offen, dass wir dies nicht zu fassen

---

geheimnis zwingen uns nicht, diesen Möglichkeiten, soweit sie nicht mit örtlichen Veränderungen zusammenhängen, ernstlich das Wort zu reden.

[1]) Vgl. n. 8 und 11.

vermögen. Wird ein Goldstück ein zweites und ein drittes Mal hervorgebracht, so werde ich am Ende des entsprechenden Vorgangs — vorausgesetzt, daß unterdessen kein Goldstück zugrunde gegangen ist — auch zwei oder drei Goldstücke vor mir haben. Ist dies nicht der Fall, so werde ich nicht jedesmal auf eine wahrhaftige und formelle Hervorbringung zu erkennen vermögen. Dies ist zweifelsohne der Hauptgrund, warum die meisten Theologen in unserer Angelegenheit nur von einer productio sive reproductio virtualis oder von einer replicatio analoga productioni reden oder andere abschwächende Ausdrücke suchen.

15. Auch Suarez fühlte diese Schwierigkeit. Weil er aber demungeachtet an der Stichhaltigkeit der oftgedachten Beweisgründe nicht rütteln zu dürfen glaubte, so ersann er eine eigene Lehrmeinung. Er behauptete nämlich, der Leib Christi werde zwar durch die Wandlungsworte, weil er bereits existiert, nicht im formellen Sinne hervorgebracht; aber dieser Leib werde durch die Kraft besagter Worte für die entsprechende Zeit unter den sacramentalen Gestalten gerade in seinem substantiellen Sein forterhalten. Die Kraft der Wandlungsworte erfasst somit nicht blos gewisse nebensächliche Seinsmomente des Leibes Christi, sondern an erster Stelle das innerste substantielle Sein dieses Leibes selbst; und weil die Erhaltung der Dinge nach der allgemeinen Lehre der kirchlichen Theologen und Philosophen im Grunde der Schöpfung gleichkommt, so muss man mit Rücksicht auf die besagte Wirkung von einem eigentlichen Hervorbringen des Leibes Christi oder von einer virtuellen Neuschöpfung sprechen[1]).

16. Hier, glauben wir, ist endlich der geeignete Ort, um die oftgedachten zwei Beweisgründe auf ihren Wert zu prüfen. Wir wollen sehen, ob sie einen Theologen wie Suarez nothwendig zur Erfindung einer neuen Theorie forttreiben mussten. — Das erste von diesen Argumenten lautet also: Die Transsubstantiation besagt nicht eine blos accidentelle sondern vielmehr eine substantielle Ver-

---

[1]) Vgl. Suarez aaO. n. 10 ss. Da diese Theorie, die wir nicht für die richtige halten, leicht durch Bemerkungen von mehr allgemeinem Charakter zurückgewiesen werden kann; so brauchen wir auf die weitere Ausgestaltung derselben und namentlich auf die Nebenfragen, ob der Leib Christi im Sacramente im Unterschiede zum Leibe Christi im Himmel einer eigenen Erhaltung bedürfe, und ob ein und dieselbe Sache von zwei Hauptursachen zugleich bewirkt oder im Dasein erhalten werden kann, nicht eigens einzugehen.

änderung. Folglich muss sowohl die im terminus a quo als auch die im terminus ad quem erfolgte Wirkung eine substantielle sein. — Darauf lässt sich zunächst folgendes erwidern. Wie bei allen Verwandlungen, so muss auch bei der Transsubstantiation das Aufhören des terminus a quo und das Entstehen des terminus ad quem als ein einheitliches Ganze betrachtet werden. Nun ist in der Transsubstantiation die Wirkung oder Veränderung im terminus a quo jedenfalls eine substantielle, indem ja nach allgemeiner Lehre die Substanz des Brotes infolge der Wandlungsworte nicht etwa blos von den Accidenzen losgeschält und als unsichtbar an einen anderen Ort übertragen wird, sondern wirklich und wahrhaft zu sein aufhört, ebenso gut als würde sie vernichtet. Warum sollte man also den ganzen Vorgang nicht einzig aus diesem Grunde und unabhängig von der weiteren Frage, in welchem Sinne der terminus ad quem von neuem entstehe, als substantielle Veränderung ansehen können und müssen, nach dem allbekannten Grundsatze: A potiori fit denominatio?

17. Auf diese Antwort hat Suarez eine Erwiderung. Ein allgemeiner Grundsatz, so bemerkt er, lautet: Actio sive motus ac mutatio specificatur a suo termino[1]). Wäre also die Wirkung oder Veränderung im terminus ad quem blos eine accidentelle, so müsste schließlich der ganze Vorgang zu den accidentellen Umwandlungen gerechnet werden. — Bevor wir eine directe Widerlegung dieser Weiterbildung oder Verschärfung des ursprünglichen Argumentes versuchen, glauben wir nicht ohne Grund in gegenwärtiger Angelegenheit zu einer gewissen Mäßigung mahnen zu dürfen. Warum soll man bei Erklärung der Transsubstantiation ohne zwingende Gründe allzu viel, ja anscheinend das Unmögliche fordern? oder was zwingt uns zur fraglichen Forderung? vielleicht die Kraft der Wandlungs- oder Einsetzungsworte? Dies ist, wie wir oben gezeigt haben, nicht der Fall. Die Einsetzungs- oder Wandlungsworte besagen vielmehr das Gegentheil, d. h. sie legen vielmehr den Gedanken nahe, daß der Leib Christi, den sie als bereits bestehend voraussetzen, nicht vom neuen hervorgebracht zu werden braucht. Dabei ist wohl zu bedenken, daß die katholische Lehre von der Transsubstantiation schließlich sich ganz auf die Einsetzungsworte gründet[2]). — Nach dieser Vor-

---

[1]) Vgl. aaO. n. 1. [2]) Vgl. Concil. Trident. sess. 13 cap. 4.

bemerkung können wir auf die directe Widerlegung des vorliegenden Beweismomentes eingehen. Zu diesem Ende glauben wir den Satz: „Jede Bewegung, jede Veränderung oder Thätigkeit als solche und namentlich als Kraftleistung betrachtet leitet ihren specifischen Charakter einzig und allein von dem terminus ad quem ab', nicht mit Unrecht in Abrede stellen zu dürfen. Um eine Handlung, um eine Veränderung oder Bewegung richtig zu taxieren, muss man vielmehr auf den ganzen Weg der Veränderung oder Bewegung, beziehungsweise auf die ganze und volle Arbeitsleistung, vom Anfange bis zum Ende betrachtet, Rücksicht nehmen. Da steigt zB. ein Mann vom Thale auf den Rücken des Berges und dann vom Berge auf der entgegengesetzten Seite wieder zu Thal. Kann diese Bewegung, die wir als eine stetige und einheitliche betrachten, vielleicht — einzig mit Rücksicht auf den terminus ad quem — richtig als Abstieg gekennzeichnet werden? Gewiss nicht. Um die Bewegung richtig zu taxieren, muss auf den ganzen Weg und namentlich auch auf den Anstieg Rücksicht genommen werden. Oder — um ein anderes Beispiel zu gebrauchen — ein Landmann hat auf einem Boden, den man ursprünglich als Steingerölle bezeichnen musste, durch seine Arbeit eine gute Frucht erzielt. Wir fragen: Kann man die Leistung dieses Mannes richtig beurtheilen, wenn man einzig und allein beim terminus ad quem stehen bleibt? Es ist also, wie uns bedünkt, nicht zu leugnen, daß man die Transubstantiation mit Rücksicht auf die radicale Veränderung im terminus a quo eine substantielle Veränderung oder Umwandlung nennen kann und nennen muss.

18. Der zweite Beweisgrund ist den eingebürgerten Redeweisen: Corpus Christi conficitur, ex pane generatur u. dgl. entnommen. Auch diesen Beweis vermögen wir nicht als durchschlagend zu betrachten. Suchen wir dies zu begründen. Wie unsere menschliche Erkenntnis, so hängt auch unsere Redeweise gar sehr von der äußeren oder sinnenfälligen Erscheinung ab. Zeigen wir dies an einem Beispiele, das mit unserer Untersuchung in näherem Zusammenhange steht. Eine geschlossene Reisegesellschaft ist bisher auf einem mit Mauleseln bespannten Wagen gefahren. Auf einmal, während man einen Augenblick anhält und in der Schenke eine kleine Erfrischung nimmt, werden anstatt der Maulesel schöne Pferde eingespannt. Da wird die erstaunte Reisegesell-

schaft sich fast unwillkürlich zur Aeußerung veranlasst finden: Aus unseren Mauleseln sind Pferde geworden. Und dennoch haben wir hier im Grunde eine bloße Unterstellung vor uns. Dem gegenüber bietet die Transubstantiation, mögen wir auch rücksichtlich des terminus ad quem zunächst blos bei der adductio im oben bezeichneten Sinne stehen bleiben, weit mehr. Die frühere Brotsubstanz ist nicht blos örtlich beseitiget, sie hat in Wahrheit aufgehört zu sein. Der Leib Christi, der den terminus ad quem des Vorganges bildet, ist allerdings, was seine Substanz betrifft, nur vom neuen unter diesen Accidenzen gegenwärtig geworden; aber gleichzeitig ist er mit besagten Accidenzen, die ihn verhüllen, in eigenthümlicher Weise verbunden; gleichzeitig hat er eine ganz neue Seinsweise angenommen. Auf Grund dessen kann man in unserem Falle im Vergleich zum angezogenen Beispiele mit viel mehr Wahrheit sagen: ‚Dieses Brot ist der Leib Christi geworden' — ‚aus diesem Brote ist der Leib Christi entstanden' — ‚dieses Brot ist in den Leib Christi verwandelt worden'. — Daß den Einsetzungs- oder Wandlungsworten durch die Adductionstheorie so ziemlich Genüge geschieht, muss auch Suarez zugestehen[1]). Wir fragen: Wie will man unwidersprechlich beweisen, daß die Ausdrücke der alten Liturgien, der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der ersten Zeiten bezüglich unseres Fragepunktes mehr behaupten wollen als was in den Wandlungsworten unzweideutig enthalten ist? Wenn manche Ausdrücke, die in rechtgläubigen Schriftwerken mitunter vorkommen, mehr zu besagen scheinen; so glauben wir auf Grund der bisherigen Ausführungen mit Recht zu behaupten, daß dieselben nicht allzu sehr gepresst werden dürfen[2]).

---

[1]) Vgl. aaO. n. 2 14. [2]) Suarez sieht sich bei Vertheidigung seiner Lehre schließlich auf die Bemerkung hinausgetrieben, seine Theorie sei für Gott und für die Allmacht Gottes ehrenvoller, und zugleich den Wandlungsworten entsprechender als die Adductions- oder Replicationstheorie. Daher müsse man bei ihr stehen bleiben. — Was den ersten Theil dieser Doppelbemerkung betrifft, so wollen wir über die abstracte Richtigkeit derselben nicht lange rechten. Wir begnügen uns diesbezüglich mit der Frage: Mit welchem Rechte nimmt man von Gott immer und überall das allerehrenvollste an, selbst gegen den anscheinenden Wortlaut der Offenbarungsurkunden? Den zweiten Theil der Bemerkung finden wir nicht stichhaltig. Oder wo findet sich in den Wandlungsworten ein Anhalt zu behaupten, dieselben wirkten, wie Suarez meint, zur Erhaltung des Leibes

19. So bleibt schließlich noch die Lehre, die im Unterschiede zur productio sive reproductio formalis blos von einer productio sive reproductio virtualis redet. Diese Theorie oder Redeweise ist im allgemeinen so zu fassen. Die Kraft der Wandlungsworte ist an und für sich allerdings eine so tiefgreifende, daß durch sie der Leib Christi, falls er nicht schon existierte, wirklich hervorgebracht und gleichsam schöpferisch ins Dasein gerufen würde; weil aber der Leib Christi bereits wahres und volles Dasein besitzt, so kann die besagte Kraft der Wandlungsworte in Wirklichkeit nicht ganz und voll zur Anwendung kommen. Dieselben bringen somit ihre erste und tiefste Wirkung thatsächlich nicht hervor, sondern beschränken sich auf jene Nebenmomente, die oben (n. 12) genauer bezeichnet wurden. Als Beispiel von einer blos virtuellen Wirkung im Unterschiede zur formellen — so kann man zur näheren Erklärung der Sache beifügen — mag die sacramentale Lossprechung gelten, so oft dieselbe auf schon früher nachgelassene Sünden fällt. In diesem Falle kann die Nachlassung der Sündenschuld als solcher formell nicht eintreten oder neu bewirkt werden, weil die Sündenschuld thatsächlich nicht mehr vorhanden ist. Was dabei formell eintritt und neu bewirkt wird, ist die Bestätigung der früheren Schuldvergebung, verbunden mit der Eingießung neuer Gnade und mit anderen nebensächlichen Wirkungen. Aehnliches also geschieht nach dieser Lehrmeinung rücksichtlich des Leibes Christi bei der eucharistischen Wandlung.

20. Es entsteht nun die Frage: Hat diese Anschauung in den einschlägigen Quellen der Offenbarung und namentlich in den Wandlungsworten einen sicheren Rückhalt? Wir glauben diese Frage, allerdings mit bescheidener Mäßigung, bejahen zu sollen. Wenn der Priester in Christi Namen spricht: ‚Dies ist mein Leib'; so hat diese Rede allerdings nicht den Zweck, noch den Sinn, daß dem ewigen Worte ein neuer, noch nie dagewesener Menschenleib gegeben werden soll. Diese Rede hat vielmehr in Wirklichkeit die Thatsache, daß der Sohn Gottes bereits einen Menschenleib sich angeeignet hat, zur Voraussetzung und spricht auf Grund dieser Voraussetzung eben von diesem, bereits bestehenden Menschenleibe.

Christi im Unterschiede zu dessen Entstehung? Daher hat auch das Eigenthümliche der Lehre des Suarez in der theologischen Welt wenig Anklang gefunden.

Aber der bezeichneten Voraussetzung sowie dem formellen Sinne der Wandlungsworte zufolge müßte die Existenz des fraglichen Menschenleibes nicht nothwendig voll und ganz der Gegenwart angehören. Man kann sich, abgesehen von der thatsächlichen Weltordnung, den Fall denken, dem zufolge der Leib des Erlösers nach dem Tode gleich anderen Menschenleibern in seine Elemente aufgelöst werden und erst an einem zukünftigen Zeitpunkte zB. am Ende der ganzen Weltentwicklung durch die Auferstehung sein ursprüngliches, specifisches Sein wieder erhalten sollte. Unter dieser Voraussetzung würden die Wandlungsworte, genau gesprochen, also zu deuten sein: Dies ist mein Leib, den ich seinerzeit besessen habe und einstens wieder besitzen werde. Weil nun die Wandlungsworte anerkanntermaßen das bewirken, was sie bedeuten und weil Leib (σῶμα) nicht Staub und Asche sondern einen organischen Leib und zwar in unserer Voraussetzung einen Menschenleib bedeutet; so würden diese Worte unter der gedachten Voraussetzung im entsprechenden Stoffe vor allem die nöthige Organisation hervorbringen, sodann würden sie den so reorganisierten Leib an die Stelle der früheren Brotsubstanz unterschieben und endlich die übrigen oben[1]) näher bezeichneten Nebenwirkungen zur Folge haben. Da nun der organische Menschenleib, wie die organisierte Materie überhaupt, der richtigen Philosophie zufolge, von der unorganischen Materie oder von Leichenasche sich wesentlich unterscheidet; so würden wir in unserem Falle rücksichtlich des terminus ad quem

---

[1]) Vgl. n. 12. — Im gegebenen Falle würde man an und für sich wohl an den entseelten Leib Christi denken müssen, wie er thatsächlich zur Zeit der Grabesruhe aussah. — Wenn Scotus, wie man sagt, die Einsetzung der Eucharistie auch abgesehen von der Menschwerdung oder wenigstens vor dem thatsächlichen Eintritte der Menschwerdung für möglich erklärte; so besagen die zwei gewählten Ausdrucksweisen, wie bei näherem Nachdenken erhellt, nicht ganz das gleiche. Der zweiten Annahme zufolge, d. h. wenn die Eucharistie blos vor dem thatsächlichen Eintreten der später erfolgten Menschwerdung eingesetzt worden wäre, so würden die Wandlungsworte sagen: Dies ist jener Leib, den ich anzunehmen beschlossen habe. Bei der ersten Annahme, d. h. wenn die Eucharistie ganz unabhängig von jeder äußerlichen Menschwerdung eingesetzt sein sollte; müßten die Wandlungsworte diesen Sinn haben: Dies ist jener Leib, den ich annehmen könnte und den ich für den Augenblick unter diesen Gestalten auch wirklich annehme. — Da hier von reinen Möglichkeiten die Rede ist, die mit der Wirklichkeit in keinem Zusammenhange stehen, so halten wir es für überflüssig, weitere Worte darüber zu verlieren.

wirklich eine substantielle Veränderung vor uns haben. Unter der gemachten Voraussetzung könnte man somit im Altarsgeheimnisse alles Ernstes von einer Wiederhervorbringung (reproductio) des Leibes Christi sprechen. Auf Grund dessen sieht man auch besser ein, wie man in der thatsächlichen Ordnung der Dinge nicht mit Unrecht von einer productio sive reproductio virtualis spricht. Was Suarez gegen die Theologen, die von einer productio sive reproductio virtualis reden, einzuwenden findet, trifft zum Theil nicht unsere Lehrmeinung in der hier entwickelten Form, zum Theil scheint es uns nicht große Bedeutung zu haben[1]). Wir glauben also diese letzte Theorie der Theorie des Suarez mit Recht vorzuziehen.

21. Indem wir den bisherigen Ausführungen zufolge den Wandlungsworten oder der Transsubstantiation bezüglich des terminus ad quem eine mehrfache Wirkung zuschreiben, erübriget schließlich noch die Frage: Welche unter diesen Wirkungen bildet das Centralmoment? und wie gruppieren sich die Nebenmomente um dasselbe? — Darauf in aller Kürze folgendes. Wenn die substantielle Neuhervorbringung des Leibes Christi, die wir soeben besprochen haben, in Wirklichkeit statthätte, so müsste dieses Moment natürlich als das Hauptmoment angesehen werden. Im Wegfalle dieses Momentes nimmt nach unserem Dafürhalten die Ertheilung einer neuen Gegenwart, die dem Gesagten zufolge unter einer Rücksicht adductio und unter einer anderen Rücksicht replicatio des Leibes Christi genannt werden kann, im ganzen Complex die Mittelstellung ein. Die übrigen Theilmomente, die wir unter dem Namen esse sacramentale zusammengefasst haben, schließen sich fast in gleicher Rangordnung an diese neue Gegenwart des Leibes Christi an[2]).

---

[1]) Vgl. aaO n. 9—12. [2]) Die Ausführungen bei Johannes vom hl. Thomas (Cursus theologicus. De sacram. disp. 28 art. 2) sind, soviel wir zu urtheilen vermögen, von der vorgeführten Lehre nicht wesentlich verschieden.



Recensionen.

Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632. Zweite Ausg. des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege. Von Onno Klopp. Zwei Bände. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1893. XXIV, 634; XXVIII, 868 S. 8.

In der ersten Ausgabe mit dem Titel: ‚Tilly im dreißigjährigen Kriege', vermissten die Leser die Entwickelung des Jammerzustandes, den wir den dreißigjährigen Krieg nennen. Dies holt der Verfasser nun nach, und zwar in einer so tief begründeten und klaren Darstellung, daß man das Buch mit Interesse liest und durch die beigebrachten Documente überzeugt wird.

Der Verfasser zeichnet aus gleichzeitigen Urkunden und Briefen die Begierde vieler Fürsten, sich die Kirchengüter anzueignen und ihren Völkern die Religion vorzuschreiben. Diese Gier, wie auch die vielseitige Spaltung im deutschen Reiche, benützte Heinrich IV von Frankreich, um das Haus Habsburg zu schwächen: unter seinem Zuthun wurde die deutsche ‚evangelische Union' gestiftet. Eine willkommene Handhabe bot der Bruderzwist zwischen Kaiser Rudolf II und Erzherzog Mathias; der Zwist wurde von feindlicher Seite klug geschürt, während die Sühnungsversuche des Papstes und anderer katholischer Männer scheiterten. Als nun Habsburg in größter Gefahr schwebte, dachten deutsche katholische Fürsten an ihre Selbsterhaltung und stifteten die katholische Liga mit Ausschluss Habsburgs. Ein großer Krieg sollte eben losbrechen: da starben Heinrich IV, bald nach ihm Friedrich IV von der Pfalz und Rudolf II. Der Krieg wurde aufgeschoben.

Die Union schloss sich dann an England an; der junge Friedrich V heiratete eine englische Prinzessin. In den Niederlanden gelangte die aggressive Partei unter Moriz von Oranien zur Herrschaft: sie bot der Union bedeutende Geldunterstützungen an, die hiemit an Lebenskraft gewann, während die Liga erschlaffte.

König Mathias, weil kinderlos, wollte Ferdinand den Zweiten zum Nachfolger haben, den die Protestanten fürchteten, die Katholischen mit Sehnsucht erwarteten; es erfolgte die durch sein kluges Benehmen und der Katholiken Eifer bewirkte einstimmige Annahme und Krönung zum König von Böhmen und Herrn in Mähren, Schlesien und der Lausitz, zum großen Schrecken der Union. Der langgeplante Krieg gegen Habsburg musste jetzt losbrechen, so lang noch der schwache König Mathias lebte und Ferdinand II in die Regierung nicht direct eingreifen durfte. Unter dem Vorwand der Kirchenschließung in Klostergrab und Braunau brach er los und zwar durch den blutigen Act des zuvor überlegten Fenstersturzes in Prag. Es folgten matte Vermittlungsversuche des Königs Mathias, sein Tod, Ferdinands Kaiserwahl und Verbindung mit Herzog Maximilian von Baiern, bis zum Siege auf dem weißen Berge.

Das ist bei Onno Klopp die Entwickelung jenes Krieges. Alles wird überzeugend nachgewiesen, nirgends wird das klare Verständnis durch zu große Häufung von Citaten gestört, wohl aber werden einzelne, besonders wichtige Ereignisse auf eine prägnante Weise hervorgehoben, so Donauwörth als Schreckmittel für unschlüssige protestantische Fürsten (I 42), die Stiftung der evangelischen Union (49) und der katholischen Liga (77), der Streit um Jülich-Cleve (79), die Scheidung zwischen Volk und Fürst bei den Protestanten, und hier wieder zwischen aggressiven und neutralen (234), Stand der Parteien in den Generalstaaten (374); die muthvolle Haltung der Katholiken in Niederösterreich (71 73 311 344), energisches Auftreten der katholischen Kurfürsten (160), die Parallele zwischen katholischer und calvinischer Reformation (176—179).

Wie andere Auctoren, erzählt auch Onno Klopp, und kann nicht anders berichten, daß die Hauptführer der Aggression, vornehmlich die Kurfürsten Friedrich IV und V, der Prinz von Oranien mit seinen Generalstaaten, die Räthe Christian v. Anhalt, Anspach und Dr. Camerarius, Betlen Gabor und die böhmischen Parteigänger Peter Vok v. Rosenberg, Budovec und Ruppa usw. dem Calvinismus oder der affiliierten ‚Brüderunität' angehörten. — Wenn also dem Verfasser vorgehalten wurde, daß er alle Schuld auf die Calvinisten schiebe, und ferner, daß von ihm das Vorgehen der Regierung in den böhmischen Ländern, ‚welches auf eine allseitige Unterdrückung des Protestantismus abzielte', als ganz unbedenklich hingestellt werde: so können wir dem Vorwurf nicht beistimmen; entgegnen vielmehr, daß in jener Periode, von welcher O. Kl. im I. Bde schreibt, es auf eine **Unterdrückung der katholischen Religion** in Böhmen abgesehen war. Die großen protestantischen Herrschaftsbesitzer Salhausen, Schlick, Griesbeck,

Schirntinger, Bünau, Wartenberg, Schleinitz, Biberstein, Dohna, Reedern, Hassenstein, Vitzthum, Duppau, Perglar, Schwamberg, Pflug, Kölbel, Thurn, Hochhauser, Budovec, Fels und noch mehrere kleine Gutsbesitzer jagten die katholischen Pfarrer davon, führten protestantische Prediger in die Kirchen und solche Lehrer in die Schulen ein und nahmen das Kirchenvermögen für sich in Anspruch. Die Unterthanen sträubten sich häufig, musſten sich aber an den meisten Orten fügen ‚von wegen der Strafe'; aber nicht überall. In vielen Städten erhob sich eine katholische Reaction; so in der Hauptstadt Prag[1]), in Kommotau, Krumau, Kaplitz, Budweis, Pilsen, Tachau, Leitmeritz, Königgrätz. Daß endlich die katholischen geistlichen Herrschaften von Klostergrab und Braunau sich nicht protestantisieren ließen, vielmehr ihr katholisches Recht mit edlem Muthe vertheidigten: ist lobenswürdig.

Folgerichtig stellt sich der Verfasser im II. Bande die Aufgabe: hauptsächlich die Verkettung der Dinge nach der weißenberger Schlacht nachzuweisen und die Ursachen darzustellen, welche die Fortdauer des Krieges nach sich zogen (II 246). Nicht alle Ereignisse erzählt und begründet er in derselben Breite, vielmehr scheint er nach unserer Ansicht die vertraulichen und geheimen Abmachungen der aggressiven Partei und die Charaktere der leitenden Personen hervorzuheben, woran sich das Uebrige natürlich gruppiert.

S. 51—56 bringt er wichtige und wenig gekannte Verhandlungen des irregeleiteten und besiegten Pfalzgrafen Friedrich V mit seinem Oheim Moriz von Oranien und den Generalstaaten, die ihn (allerdings zum eigenen Vortheil) zur Fortführung des Krieges antrieben, um ‚mit verhältnismäßig kleinen Auslagen Deutsche durch Deutsche zugrunde zu richten' (156 157). Hiezu kamen Betlen Gabors von Siebenbürgen Verhandlungen mit den Türken.

Heben wir hier die folgenden Worte der Einladung Betlens an der Chan der Tataren heraus: ‚Wir werden Eu. Durchlaucht durch reiche Länder (Mähren und Böhmen) führen, dero Soldaten werden sich mit Schätzen und S c l a v e n überflüssig bereichern'. Die Einladung, deren Text O. Klopp fast vollständig gibt (S. 60), wurde angenommen; Tataren und Türken, mit Betlen verbündet, fielen in Mähren ein, richteten gräsliche Verheerungen an und schleppten Tausende von Christen, Männer, Frauen und Kinder in die Sklaverei[2]). Dieses verrätherische Benehmen verdient als

[1]) In Prag galt seit Decennien das Gesetz: es dürfen die Katholiken nicht das Meisterrecht in einem Handwerke erlangen noch in den Stadtrath gewählt werden. Im J. 1570 endlich errangen sie dessen Beseitigung und den Besitz einer katholischen Pfarrkirche, deren sie bis dahin entbehrt hatten.

[2]) Der katholische Bischof und Geschichtschreiber Pešina von Tschechorod verdient in seinem Protelum Plagarum nachgelesen zu werden. Es ist ein wichtiges, wenig gekanntes lateinisches Manuscript.

Gegenstück angemerkt zu werden zu der Emigration böhmischer Protestanten, deren Ursachen und Geschicke unglaublich übertrieben und uns Katholiken vorgerückt werden. Allerdings wurden die Tataren durch den katholischen Helden Esterhazy in Ungarn geschlagen und Tausende von Sclaven befreit: aber ohne Betlens Verdienst.

Eingehend wird die Uebertragung der Kurwürde an Maximilian besprochen, wie der Papst für dieselbe wirkte, aber Jakob I von England (als Friedrichs Schwiegervater) und Philipp IV von Spanien dagegen waren. Einen wichtigen Brief K. Ferdinands II an Zuniga (Philipp IV) bringt der Verfasser fast ganz (98—102, vgl. 235—236). Es folgen die Friedensbestrebungen des Kaisers, der Liga, der Reichsstände in Niedersachsen, der Plan einer englisch-spanischen Heirat, dagegen aber Buckinghams unsauberes Benehmen in Madrid, Englands Kriegslust und Geldmangel (375—383), des französischen Ministers Card. Richelieu Hetzen und Bemühen, die Liga vom Kaiser zu trennen, die Eifersucht zwischen Christian IV und Gustav Adolf. Die hier beigebrachten Briefe und Instructionen legen klar, daß der Krieg als ‚dänischer' Krieg aus anderen Gründen fortgesetzt wurde, als wegen Uebertragung der Kurwürde.

Wenn es der Verfasser versteht, aus den mehr oder weniger geheimen Unterhandlungen die wichtigsten herauszuheben und als ein organisches Ganzes vorzuführen: so weiß er auch einzelne, entscheidende Thaten der leitenden Personen so darzustellen, daß der Leser die Züge zu einem Gesammtbilde des Charakters zu sammeln vermag.

Friedrich V war nach den Zeugnissen seiner Umgebung beschränkt an Talent, in drückender Geldnoth (II 85), dabei eitel versessen auf den Königstitel (178), ohne Auctorität (seine eigenen Geständnisse in Sedan 203), leichtfertig, indem er dem Betlen Gabor Mähren auf Lebenszeit anbot und das grausame Wort hinzufügte: in provinciis, in quas Serenitas V^{ra} arma inferet, belli sumtus a *pontificiis extorquere* poterit (477[1]).

Mit Recht lenkt der Verfasser des Lesers Aufmerksamkeit auf Moriz von Oranien, und führt bezeichnend (316) einen Brief Tillys an die Infantin in Brüssel an, worin es heißt: ‚Wie ich, nach der siegreichen Schlacht bei Stadtlohn, von den vornehmsten Gefangenen vernommen, ist der eigentliche Urheber des Zuges von Christian wieder derselbe Mann, dessen Geist so fruchtbar ist an Entwürfen des Verderbens für die Niederlande, der Prinz Moriz von Oranien'. Selbst gehaßt wußte er den Haß gegen andere anzufachen (II 525 539). Vgl. I. Bd 148 374 411.

---

[1]) Der Meinung des Verfassers, Friedrich sei (1625) in Böhmen vergessen gewesen (S. 509), stimmen wir nicht bei; denn die revolutionären Agitatoren daselbst hielten ihn hoch, sangen Lieder auf seine Wiedereinsetzung, die ‚Profeten' Kotter und Poniatowská und der bekannte Führer der Brüderunität Amos Comenius wiesen auf ihn bis zu seinem Tode.

9*



Ein anderer Mann von hohem Einfluße war Betlen Gabor. Um Habsburg und das Papstthum zu stürzen, suchte er Verbindungen aller unkatholischen Mächte, der Türken, Tataren, dann England, Schweden, der kaiserfeindlichen Signoria von Venedig und des Card. Richelieu zu vermitteln, und zwar durch Lüge und Prahlerei. Nach seinem schmählichen Rückzug aus Mähren meldete er nach Constantinopel: Wenn nicht der (türkische) Nachzug sich verzögert hätte, so würde er sein Winterquartier in Prag genommen haben. Er gedenke nun im Frühling dort zu sein. Befehle jedoch der Sultan den Frieden, so sei er auch dazu bereit (II 347 vgl I 166).

Da die Furcht ein wirksames Motiv im politischen Leben ist: so suchte Betlen sie bei den Türken zu wecken, um sie zu einem großen Kriege gegen Oesterreich zu bestimmen. In einem langen Schreiben berichtete er dem Sultan, es bestehe ein Bündnis zwischen dem Kaiser, Spanien, Polen und einigen Reichsfürsten, auch ihn, Betlen, wolle der Kaiser hineinziehen (229). Dieser Bund habe den Zweck, eine Armee von 150.000 Mann aufzustellen, Ungarn, Bosnien usw. mit ihr zu überziehen, den Krieg bis nach Constantinopel zu tragen. Ihm biete der Kaiser die Oberanführung an. Warum dieses Drängen keinen Erfolg hatte, berichtet Klopp 228 ff. 654.

Ebenso wird der französische Card. Richelieu in treffenden Zügen dargestellt; sein ‚Kriegführen mit dem Geldbeutel‘ (403), sein Aufreizen der protestantischen und der ligistischen Fürsten (26 392 394 487 544 806).

Neben diesen Abmachungen der feindlichen Parteigänger findet der Leser viele Berichte über die Redlichkeit und den Muth conservativer sowohl katholischer als protestantischer Fürsten und Stände. Allen voran stand Sachsen; es verweigerte den Beitritt zur ‚evangelischen Union‘ (I 61), widerrieth den böhmischen Protestanten die Auflehnung (I 391), mahnte den niedersächsischen Kreis zur Annahme des Friedens, den der Kaiser unter günstigen Bedingungen anbot, während die Fürsten und Ritter, durch Christian IV gehetzt, mit dessen Annahme zögerten.

Der lutherische Kurfürst von Sachsen, Johann Georg, schrieb ihnen unter andern die folgenden schönen Worte: ‚Ihr habt Brief und Siegel des Kaisers. Bedenkt, was ihr thut. Wenn sonst das kaiserliche Kriegsheer den Fuß in euere Länder gesetzt, wenn der namenlose Jammer des Krieges über Euere Unterthanen gekommen ist, über alle diese Menschen, die an dieser Bewaffnung unschuldig sind: dann fürchte ich, werdet ihr solche Bedingungen nicht mehr erhalten‘ (II 500--502).

Die Feinde bedienten sich, um die Protestanten für den Krieg zu gewinnen, des damals so gewaltigen Wortes ‚Religionskrieg‘. Es war Heuchelei. Onno Klopp kommt oft darauf zu sprechen, und bringt viele Verhandlungen protestantischer Städte und Landstände, die da ihre Religion gar nicht bedroht sahen und darum keinen Krieg wollten: so die biedere Haltung der Städte Geseke (182) und Hannover (525), der Hansestädte (644), der Stände in Niedersachsen (570), der Ritter und der Landschaft Calmberg (526 626).

Besonders ansprechend sind die muthvollen Worte eines Abgeordneten der preußischen Stände an Gustav Adolf, als dieser unter brutalen Drohungen forderte, die Stände sollen von Polen ablassen und zu ihm übertreten. Nach vielen Gegenreden trat einer der Gesandten, Hiob Löbner, hervor und erklärte: ‚Es können ja doch E. Majestät das Naturgesetz: was du nicht willst, daß dir geschieht, das thu auch einem Andern nicht. Wenn E. M. Unterthanen in dem Falle wären, wie wir es jetzt leider sind, wenn sie sich da ohne E. M. Erlaubnis mit einem Fremden in ein Bündnis einlassen wollten: was würden E. M. dazu sagen?‘ (642 646).

Bei aller Liebe zur katholischen Sache, die der Verfasser nie verhehlt, verschweigt er nie, was er als Fehler erkennt. So das Hausen der kaiserlichen Soldateska, so die Münzverschlechterung und die ungerechten Confiscationen in Böhmen (70), die Indolenz der ligistischen Fürsten in Deutschland (74), deren jeder nur seinen Besitz gesichert haben wollte, die Abneigung der Liga gegen Spanien. Alle diese Herrn fürchteten zwar viel, thaten aber wenig (273), namentlich hätte Oesterreich mehr thun sollen (I 204 II 387).

Wenn der Verfasser ausdrücklich sagt, daß er jede Polemik zu vermeiden suche: dürfen wir doch aufmerksam machen, daß vielen liberalen und kirchenfeindlichen Darstellungen des 30jährigen Krieges entschieden entgegengetreten wird. Die Ausstattung ist schön, nur einen Wunsch haben wir: die Zugabe einer historischen Länderkarte.

Prag. Joseph Svoboda S. J.

An Introduction to English Economic History and Theory by Ashley. P. I The Middle Ages. P. II The End of the Middle Ages. London, Longmans, 1888—93. XIII, 227; IX, 504 p.

Statt wie die englischen Nationalökonomen Ricardo, Stuart Mill, Cairnes auf gewisse Voraussetzungen ein System der politischen Oekonomie zu gründen, und, was mit der eigenen Theorie nicht stimmt, als mangelhaft zu verwerfen, sucht A. die Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft vom geschichtlichen Standpunkte zu betrachten. Die Geschichte beweist ihm, daß jede große Institution zu ihrer Zeit nützlich und relativ berechtigt gewesen, daß jede große Anschauung, jedes große Lehrsystem, das nachhaltenden Einfluss auf die Menschheit geübt, eine gewisse Wahrheit, einen gewissen Wert besessen, daß darum unsere modernen ökonomischen Theorien nicht allgemein wahr sind, daß sie im Gegentheil für die ganz veränderten Zeitumstände der Vergangenheit unpassend gewesen wären.

Gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur, auch der deutschen, die katholische nicht ausgeschlossen, Uebersichtlichkeit und

Präcision zeichnen dieses Werk aus. Die Resultate deutscher und französischer Forscher sind weit ausgiebiger verwertet als in den verwandten Werken von Thorold Rogers, von William Cunningham, Toulmin Smith, die vielfach berichtigt werden. Im ersten Capitel handelt der Verfasser über das Rittergut und die Dorfverfassung. Im Anschluss an Fustel de Coulanges und Seebohm (Village Community 1881) wird das Marksystem zurückgewiesen. Es läst sich nämlich geschichtlich viel leichter erklären, wie Leibeigene und Lehensleute nach und nach Freiheiten und Vorrechte erlangten, als umgekehrt, wie die große Mehrheit von ursprünglichen Freisassen ihr Eigenthum und ihre Selbständigkeit verloren. Die Zahl der Eroberer Englands war nicht groß, diese Eroberer machten die Ureinwohner zu Sklaven. Zuerst musten dieselben ausschließlich für ihre Herren arbeiten, später erhielten sie Grundstücke, die sie für den eigenen Vortheil bebauen durften, noch später wurden ihre Dienstleistungen auf Frohndienste an gewissen Tagen beschränkt, zuletzt erlaubte man ihnen, durch eine Summe Geldes sich freizukaufen.

In dem zweiten Capitel ‚Kaufmanns- und Arbeitergilden' erhalten wir eine gute Uebersicht über die wirtschaftliche Entwicklung Englands im Mittelalter. Die meisten Städte waren anfangs nicht mehr als große Dörfer, nur durch einen breiten Graben und Lehmmauern von den Dörfern unterschieden. Die bedeutendsten Städte waren London, Winchester, Bristol, Norwich, York, Lincoln, keine dieser Städte außer London hatte mehr als 7—8000 Einwohner. Von einer Bevölkerung von anderthalb Millionen lebten nur etwa 150.000 in den Städten. Unter dem Schatten und Schutz der Klöster wuchsen manche Dörfer zu Städten an. Schiffahrt und Handel lagen darnieder, England führte wohl einige Luxusartikel ein, Seide, Edelsteine, Gold, Gewürze, Salben; die Ausfuhr scheint gering gewesen zu sein. Erst durch die normannische Eroberung 1066 trat England wieder in engere Verbindung mit dem Festland, erst unter den Herrschern aus diesem Hause begannen die Städte sich zu entwickeln, blühten Handel und Gewerbe auf, was man schon aus der großen Zahl von Freibriefen, welche Gilden und Zünfte erhielten, ersehen kann. Ob die Entstehung der Gilden sich auf römische Einrichtungen zurückführen lasse, läst A. dahingestellt, dagegen hält er für wahrscheinlich, daß ursprünglich alle Grundeigenthümer in Städten, ob Handwerker oder Kaufleute, der Kaufmannsgilde angehört hätten. Als später die Zahl der Arbeiter, welche keinen Grundbesitz hatten, sich gemehrt, habe man denselben mit dem Bürgerrecht die Mitgliedschaft entzogen. Die Weber, die in England zahlreichste Klasse von Handwerkern, leisteten zuerst

Widerstand und gründeten eine eigene Verbindung; die anderen Handwerker folgten ihrem Beispiel, und so finden wir gegen Ende der Regierung Edwards III in London allein 48 Zünfte, jede mit ihrer eigenen Organisation, ihrem eigenen Vorsteher. Die Entwicklung in kleineren Städten war viel langsamer und, wo nur wenige dasselbe Handwerk übten, bestand gar keine Zunft. Wolle war ein Handelsartikel Englands, der im Ausland sehr gesucht war, namentlich in Flandern. Die Wollenindustrie Englands war wenig entwickelt, erst später suchte man durch Verbot der Ausfuhr und Anziehung von fremden Arbeitern es den Auswärtigen gleich zu thun.

Das dritte Capitel bespricht die damals herrschenden ökonomischen Theorien und die darauf fußende Gesetzgebung.

Im zweiten Theil werden in sechs Capiteln das Uebergewicht der Städte, die Gilden und Handwerke, die Wollenindustrie, die agrarische Revolution seit dem 14. Jahrhundert, das Armenwesen und endlich die kanonistische Lehre über Wucher und Zins abgehandelt. Einige Ansichten, die A. im ersten Theil vorgetragen, werden berichtigt, zB. das über den Zins und Wucher Gesagte. Gleich seinem Vorgänger Cunningham (The Growth of English Industry) bespricht A. auch die ökonomischen Verhältnisse unter der Dynastie Tudor. A. hätte wohl besser daran gethan, diese überaus wichtige Periode in einem späteren Bande zu behandeln. Das lehrreiche Capitel von Busch in seinem Leben Heinrichs VII konnte von A. nicht benutzt werden. Ashley ist mit der Geschichte der Reformation und mit der Wirtschaftspolitik der gewaltthätigen Tudors weit weniger vertraut als mit der Geschichte des Mittelalters. Die Tendenz, die mittelalterlichen Institutionen herabzusetzen, und die Uebelstände, welche im Gefolge der Reformation kamen, zu verkleinern, hat den Verfasser namentlich im fünften Capitel vielfach auf Abwege geführt und zu ganz ungegründeten Behauptungen verleitet. Wir können nur auf einige Punkte aufmerksam machen.

Auf einige Stellen Chaucers, eines sehr unzuverlässigen Gewährsmanns, hin wird behauptet, die Weltgeistlichen hätten nur selten Almosen gegeben, auch die Klöster hätten die Noth der Armen nicht erleichtert, im Gegentheil durch ihre unterschiedslose Austheilung von Almosen das Vagabundieren und die Bettelei befördert. Die zwei oder drei Citate, welche A. in den Anmerkungen gibt, beweisen nichts gegen die Thatsache, daß die mit der Sorge für die Armen betrauten Klosterbrüder oder Klosterschwestern recht gut unterschieden zwischen Nothleidenden und Vagabunden. Die verschämten Armen wurden entweder in ihren Häusern aufgesucht oder getrennt von den Bettlern gespeist, Pächter, die in Noth geriethen, die Unfälle gehabt, erhielten von

den Klöstern Kühe, Pferde, Getreide oder Geld zum Ankauf des nöthigen Viehs und zwar ohne Zinsen. Sehr selten wurde ein Pächter, welcher den Pachtzins nicht bezahlen konnte, von Haus und Hof vertrieben, die Schuld wurde entweder ganz erlassen oder konnte allmählig abgezahlt werden. Die unter den Klöstern stehenden Pächter waren weit besser gestellt als die Pächter der weltlichen Großgrundbesitzer, nicht blos im Mittelalter, sondern auch zur Zeit der Reformation, wie aus dem Zeugnis eines wohlunterrichteten Zeitgenossen (in Cole Manuscripts, British Museum vol. XII f. 5) hervorgeht. Uebrigens war im Mittelalter selbst zur Zeit der Hungersnoth die Lage der Armen nie so elend als heutzutage; die Noth stellte sich meist erst in den letzten zwei Monaten vor der Ernte ein. Außer dem Welt- und Ordensklerus waren es besonders die Gilden, welche sich der Nothleidenden und Kranken annahmen. Es ist richtig, ein großer Theil der Einkünfte der Gilden wurde für geistliche Zwecke verwendet, weil unsere Vorfahren viel mehr Wert auf das Heil der Seele als auf Befriedigung leiblicher Bedürfnisse legten; aber daß die Armen und Kranken vernachlässigt worden seien, ist grundfalsch. Man veranstaltete Sammlungen für die Mitglieder der Gilde, welche krank und arbeitsunfähig waren; bei der großen Mildthätigkeit einzelner war es unnöthig, die Mitglieder hoch zu besteuern. Ashley ist deshalb ganz im Unrecht, wenn er aus den Beiträgen der Mitglieder schließt, daß man die Kranken und Unbeschäftigten habe darben lassen. Noch heutzutage leiden die Armen auf dem Lande weniger Noth als die Armen in den Städten, einmal weil sie genügsamer sind, dann weil ihre Nachbarn sie bereitwillig mit Lebensmitteln versorgen. Im Mittelalter war die Lage der Armen und ebenso der unbeschäftigten Arbeiter in Dörfern und kleinen Städten weit günstiger als heutzutage.

Man hatte schon im 15. Jahrhunderte angefangen, Ackerland in Weideland umzuwandeln und die Pächter aus ihren Pachtgütern zu vertreiben. Die Aebte und Prioren der Klöster waren jedoch weit conservativer als die Adeligen, denn das Verhältnis der Klöster zu den Pächtern war ein weit innigeres und freundschaftlicheres als das der weltlichen Großgrundbesitzer. Es waren wohl wenige Pächtersfamilien, die nicht einen Sohn, eine Tochter in einem der Klöster hatten, viele Mitglieder der Familie dienten im benachbarten Kloster; schon das war ein Grund, den Pächter nicht auszutreiben. Nach der Einziehung der Klostergüter fielen alle diese Rücksichten weg. Der neue Eigenthümer kannte weder die Pächter noch die engen Beziehungen zu dem Kloster, er überließ die Bewirtschaftung seinem Verwalter, er zeigte sich entweder nie

oder nur auf kurze Zeit in seiner neuen Besitzung, er ließ seinen Verwalter gewähren; noch mehr: durch seine dringenden Geldforderungen zwang er denselben, das Ackerland in Weideland zu verwandeln, die kleinen Pächter zu vertreiben, ihre Häuser niederzureißen, um ihrer los zu werden. Ohne die Aufhebung der Klöster wären diese grausamen Maßregeln unmöglich gewesen, die Mönche würden sich zu solchen Gewaltthaten nie hergegeben haben. Die Reformation hat die Aufhebung der Klöster und somit die Verarmung des Volkes veranlasst.

Die Reformer hatten aus religiösen Beweggründen die Aufhebung der Klöster, die Einziehung der Einkünfte der Gilden, der Capellen befürwortet; ohne die Reformation hätte die Regierung es nie gewagt, alle diese Einkünfte, ebenso wie die vielen Spitäler und Armenhäuser an sich zu reißen; die Reformation trägt somit die Hauptschuld an den socialen Uebeln Englands im 16. Jahrhundert. Rogers und Cunningham sind in ihrem Urtheil über die schlimmen Folgen der Reformation weit unbefangener als A., der zu sehr den Advocaten spielt. Der Verfasser versichert uns, kein Spital sei aufgehoben worden, das seinem ursprünglichen Zwecke gedient habe. Raine in seiner Geschichte Yorks weist nach, daß diese Stadt zur Zeit der Reformation vier Spitäler besessen, daß das eine Spital, das man verschont hatte, doppelt so viele Kranke aufnehmen konnte als das gegenwärtige. Die Bevölkerung von York hat sich seitdem verdrei- oder vervierfacht. Leachs interessanter Aufsatz in der Contemporary Review 1892 ist leider nicht benützt. Hoffentlich wird A. in einem dritten Bande die Irrthümer, in die er gefallen ist, berichtigen, gerade wie er im zweiten Band manche Ungenauigkeiten und Fehler des ersten verbessert hat.

Diese und andere Ausstellungen, welche Referent noch machen könnte, thun dem Werte des Buches, das als eine tüchtige Leistung zu betrachten ist, keinen Eintrag. Für eine Einleitung in das Studium der Staatswirtschaft eignet es sich ganz vortrefflich. Jedem Capitel geht ein treffliches Literaturverzeichnis voraus, am Ende jedes Capitels folgen die Citate, zum Theil wörtliche Anführungen aus andern Schriftstellern, zum Theil Erörterungen schwieriger Fragen. Die Oxforder historische Schule, der A. angehört, hat sich das besondere Verdienst erworben, die englischen Gelehrten auf die Leistungen anderer Länder aufmerksam zu machen. Eine Geschichte der von Heinrich VIII und Edward VI eingezogenen Kirchengüter fehlt uns leider, ebenso eine Berechnung der Summen, welche die Einziehung der Güter der Spitäler der Regierung eingebracht hat.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.



Die Bücher des N. T. erklärt von Dr. Aloys Schäfer, ordentlichen Professor der Theologie an der k. Akademie zu Münster i. W. — 3. Band: Der Brief Pauli an die Römer. Münster i. W., Aschendorff, 1891. XII, 420 S. 8.

Die Bedeutung Roms für die Entwicklung des Christenthums wird durch den Römerbrief in das hellste Licht gesetzt. Der Verfasser weist überzeugend nach, wie der Ungehorsam der Juden die Erwählung der Heiden zur Folge hatte. So wurde Rom der Schauplatz des um die Herrschaft in der Welt ringenden Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum. Petrus stiftete die römische Gemeinde. Denn schon der Märtyrer Ignatius verweist die Römer auf Petrus ihren Lehrer. Diese Gemeinde bestand anfangs vorwiegend aus Judenchristen; jedoch als Claudius die Juden aus Rom vertrieben hatte, bildeten die Heidenchristen die Mehrzahl der Gläubigen. Dieser Umstand trug bei, dass Paulus, der Heidenapostel, an die römische Gemeinde schrieb. Besonders den Heidenchristen in der Metropole des Weltreiches gegenüber bringt er den leitenden Grundgedanken seines Apostolates zur Geltung: ‚Das Evangelium ist Kraft zum Heile für jeden, der glaubt; denn in demselben wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar'. Der paulinische Vollbegriff des *εὐαγγέλιον* gelangt hier zur vollendetsten Klarheit. Es verkündet uns nicht blos die Wahrheit, sondern auch die Gnade, die uns durch Jesus Christus geworden ist. Das *πνεῦμα ἁγιοσύνης* wird sehr richtig als Gottheit Christi bezeichnet, der die Heiligkeit wesentlich innewohnt. Diese Auffassung wird bestätigt durch die römische Dogmengeschichte vor Callistus, woraus hervorgeht, dass in dieser Zeit die römischen Lehrer die Gottheit Christi als *πνεῦμα* bezeichneten; jedoch um Missverständnisse zu vermeiden, wurde bald einer anderen Formulierung der Vorzug gegeben. — Durch Christi Evangelium wird geoffenbart *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*. Hierüber geben die Exegeten die verschiedenartigsten Auslegungen. Dem Verfasser gelingt es, eine allseitige Erklärung zu geben, welche die in den verschiedenen Commentaren gegebenen Wahrheitsmomente zusammenfasst. Alle Menschen sind Sünder vor Gott; also muss, wer zum Heile gelangen will, der Gerechtigkeit theilhaft werden. Bei den Heiden nun steht diese allgemeine Verschuldung außer allem Zweifel; jedoch die Juden berufen sich auf ihre Gerechtigkeit. Aber nur die Gerechtigkeit, die Gott spendet, durch den Glauben an Christus, ist zum Heile behilflich. Denn im menschgewordenen Sohne Gottes, insoferne er in seiner Kirche fortlebt, wird Gottes Gerechtigkeit geoffenbart. Daraus ergibt sich, dass unter der *δικαιοσύνη θεοῦ* zunächst die Gerechtigkeit Gottes, die als wesentlich göttliche Eigenschaft auch dem Sohne zukommt, zu verstehen ist; so zwar, dass

jede an die Creatur mitgetheilte Gerechtigkeit in der in Christo den Menschen zugekommenen δικαιοσύνη θεῦ wurzelt. Diese Gerechtigkeit ist nun ohne ‚Gesetz‘ erschienen, aber bezeugt vom Gesetz und von den Propheten. — Wichtig ist die Auseinandersetzung über die Bedeutung des νόμος. Paulus nimmt hier das ‚Gesetz‘ im Sinne der Juden, gegen die er polemisiert, als etwas, das für sich und gesondert vom neuen Bund bestehend und als allein genügend angesehen wird; dieses Gesetz kann uns nie und nimmer von der Sünde befreien. Von Bedeutung ist das Verständnis der ἁμαρτία, die durch Adam in die Welt gekommen ist. Hiemit ist, wie der Verfasser annimmt, nicht ausschließlich die Erbsünde verstanden (?), sondern die Sünde Adams, in dem (ἐφ᾽ ᾧ) alle sündigten. Diese nachdrückliche Betonung des einen Menschen Adam entspricht nämlich dem Ziele dieser ganzen Vergleichung, die den ersten Adam mit dem zweiten Adam Christus in Gegensatz stellen will. Die Beziehung zwischen dem einen Menschen (εἷς ἄνθρωπος) und allen, die sündigten (πάντες ἥμαρτον) ist im vielfach umstrittenen ἐφ᾽ ᾧ geboten. Im übertragenen Sinn bedeutet ἐπὶ ‚auf Grund von‘. Wenn nun der Grund so beschaffen ist, daß in seinem Wesen die Ursache für etwas anderes gelegen ist, so ist ἐπὶ mit ἐν gleichbedeutend. So liegt zB. im Namen Jesu die Ursache der Wunderkraft, und der Heiland spricht: ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μυ, während Johannes sagt: Wir sahen jemand, der in (ἐν) deinem Namen Teufel austreibt. Deswegen ist die Vulgata vollkommen im Rechte, wenn sie übersetzt: *in quo* omnes peccaverunt. Jedoch glaubt der Verfasser, daß die Vulgata in ihrer Uebersetzung etwas weiter geht, als Paulus an dieser Stelle zum Ausdruck bringt. Der Apostel will hier nur sagen: daß um Adams willen alle Menschen Sünder sind, insofern nämlich die Sünde des Hauptes vom ganzen Menschengeschlecht auch die Sünde aller Mitglieder desselben ist. Indem nun der neue Adam Jesus Christus sich die Menschen durch die Taufe eingliedert, vernichtet er den ‚Leib der Sünde‘ d. h. jenen Leib, der der Sünde angehört und von ihr beherrscht wird, damit er der Sünde nicht fernerhin diene. Besonders ansprechend ist die Deutung, welche der Verfasser dem συζήσομεν αὐτῷ gibt. Er versteht darunter das übernatürliche Leben der Gnade im Diesseits und das Leben der Glorie im Jenseits.

Von dogmatischer Tragweite ist die Besprechung jenes νόμος, wodurch wir zur Erkenntnis der Sünde gelangen. Es ist die Wirkung eines jeden Gesetzes, des natürlichen, wie des positiven, dem Menschen die eigene Sündhaftigkeit zum Bewußtsein zu

bringen. — Da erhebt sich nun die schwierige Frage: In wessen Namen und von welchem Standpunkte aus sagt der Apostel: ‚Ich bin fleischern (σάρκινος), verkauft unter der Sünde'. Er hält uns hier die menschliche sinnliche Natur vor, wie sie an sich, abgesehen von übernatürlicher Gnadenhilfe ist. Dieser Auslegung des Verfassers gegenüber scheint uns die Interpretation des hl. Augustinus mehr dem Context zu entsprechen, welcher den Seelenkampf des Wiedergebornen hier ausgedrückt findet. Jener Apostel, der, obwohl wiedergeboren, den Stachel des Fleisches empfand, bringt gleichsam an sich die Seelenkämpfe der Wiedergebornen zum Ausdruck. Nun hat uns Christus von der Sündenknechtschaft befreit, indem er in der Gleichgestalt des Fleisches, worüber die Sünde herrschte, erschien (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). Der Nachdruck des Gedankens liegt eben darauf, daß der Sohn Gottes die erlösungsbedürftige Menschheit angenommen hat; die Frage aber nach der eigenen Sündenlosigkeit Jesu kommt hier nicht in Erörterung. Durch den hl. Geist wird die Liebe Gottes ausgegossen in den Herzen der Gerechtfertigten. Mit großem Geschicke weist der Verfasser nach, daß der Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne vom Apostel gelehrt werde. Denn jener Geist Gottes (πνεῦμα Θεȣ̃) des Vaters ist zugleich der Geist Christi (πνεῦμα Χριςȣ̃). Da nun die Sendung nach außen dem ewigen Ausgang in Gott entspricht, so dient die Benennung: ‚Geist Christi' dem Beweise für den Glauben an den hl. Geist, qui ex patre *filioque* procedit. Das Zeugnis des hl. Geistes bekräftigt unser Bewußtsein vom Kindschaftsverhältnis zu Gott, dessen Consequenz das Erbrecht ist. Gott selber gibt sich als Erbe zum Besitze derer, die zu seiner Anschauung gelangen. Aber früher müssen wir Miterben Christi werden, der auch seiner Menschheit nach der natürliche Erbe Gottes ist. Durch die mystische Eingliederung in den Sohn Gottes nun nehmen wir theil an seinem Erbrecht, wofern wir uns nur früher der Leidensgemeinschaft mit Christus unterzogen haben. — An der Erlösung durch Christus nimmt die ganze Schöpfung theil. Wenn endlich der Leib an der Herrlichkeit der Kinder Gottes Antheil erhält, so erreicht in ihm auch die ganze κτίσις ihr letztes Ziel, worauf sie nicht verzichten kann. Wie der Mensch, so war auch die übrige Natur gottlos geworden. So wie für jenen, so war auch für diese die Erreichung des einzigen übernatürlichen Zieles zur Unmöglichkeit geworden; und infolge dessen unterliegt sie der Eitelkeit. Bei dieser ματαιότης handelt es sich nicht um das fortwährende Entstehen und Wiedervergehen, um das Sterben, das durch das ganze Naturreich herrscht, sondern um den Verlust der Verbindung mit Gott. Dadurch erst wurde

das Vergehen der gottentfremdeten Welt ein zielloses. Erst durch die Sünde zog in die Krone der sichtbaren Schöpfung, in den Menschenleib die Verwesung ein. In der Auferstehung des Fleisches, das von der Erde genommen ist, feiert dereinst auch die Schöpfung ihre Auferstehung und wird so von der Knechtschaft der Verwesung erlöst. — Die künftige Verklärung wird vorbereitet durch die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος d. h. durch die bereits erfolgte Mittheilung des hl. Geistes an uns, welche den Keim und die Bürgschaft zur kommenden ganzen Entfaltung der Gabe, die der Paraklet selbst ist, in sich schließt. Dieser hl. Geist ist aber nur in den Heiligen, d. i. in den Gerechtfertigten, und kann nur für solche eintreten; deshalb schreibt der Apostel: ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων. Diejenigen nun, die Gott in seinem Rathschluss (πρόθεσις) zur Verherrlichung bestimmt hat, führt er auch sicher dahin, indem er nicht nur das Ziel, sondern auch die Mittel zu demselben zubereitet und gibt. Das Mittel zum Ziele der Prädestination ist die Gleichförmigkeit mit Christus; auch von diesem gilt, daß es vorherbestimmt war. Alle Vorherbestimmten folgen dem wirksamen Ruf und erhalten die heiligmachende Gnade (τούτους καὶ ἐδικαίωσεν). Diese allein erreichen das Endziel, die volle Theilnahme an der Gloria Christi. Hiebei bleibt die Frage offen, ob in Gott das Vorauserkennen der Grund der Erwählung, oder ob der Willensact der Erwählung der Grund des Erkennens sei. Darum bemerkt der Verfasser mit Recht, daß weder die Molinisten noch die Thomisten aus dem Römerbrief für ihre Lehre überzeugende Beweismomente schöpfen können. Immerhin neigt sich das Zünglein der Wagschale zugunsten der Molinisten, wenn wir bedenken, daß Gott die Berufenen rechtfertigt, und die Gerechtfertigten verherrlicht. Vom Verherrlichungsbeschluss der Gerechtfertigten nun läßt sich immerhin annehmen, daß dieser post praevisa merita erfolge. Die berühmte Bekräftigung der Gottheit Christi in der Stelle ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητος hätten wir gegenüber der Textrecension von Lachmann und Tischendorf etwas näher beleuchtet gewünscht. Sämmtliche griechische und lateinische Handschriften so wie auch sämmtliche Väter beziehen die Stelle ὁ ὢν auf Christus, und verwerfen mithin die moderne Interpunktion, die ὁ ὢν von Χριστός losreißt; und hiemit (mit ὁ ὢν) eine grammatisch unannehmbare Doxologie Gottes beginnen läßt. — Interessant für die Gnadenlehre ist die Exegese von der ‚Verhärtung' des Pharao. Es wird klar nachgewiesen, daß Pharao verhärtet war, weil Gott ihm jene gratia efficax nicht verlieh, welche allein imstande gewesen wäre, eine Sinnesänderung herbeizuführen. Als Inhalt der paulinischen Gnadenlehre ergibt

sich hier: Der Mensch gelangt nur zur Seligkeit, weil Gott an ihm seine Barmherzigkeit offenbart; denn die Gnade der Berufung kann in keiner Weise verdient werden. Zugrunde gehen diejenigen, denen die gratia efficax, die sicher zum Ziele führt, versagt ist; jedoch der Grund hievon liegt im göttlichen Rathschluss verborgen. Das Wort des Propheten Oseas: ‚Ich werde das Nicht-Mein-Volk „Mein-Volk" und die Nicht-Geliebte „Geliebte" nennen, wird vom Apostel auf die ganze erlösungsbedürftige Menschheit angewendet. — Moses spricht: Das Gebot, das ich dir heute gebe, ist nicht über dir, noch fern von dir ꝛc. Hier erhebt nun der Autor die Frage: Wie kann der Apostel diese Worte, die doch vom Gesetze gesprochen sind, speciell auf Christi Menschwerdung und Auferstehung anwenden? Er beantwortet sie durch folgende Darlegung. Das Gesetz ist der Weg zu Christus, der das ‚End-ziel' ist; es ist ferner die Vorbereitung auf Christus, der die Erfüllung ist. Gilt nun von dem Wege, dass er nicht schwer zu finden ist, dann ist auch das Ziel leicht erreichbar, und heißt es von der Vorbereitung, dass Gott sie den Israeliten vor Augen gesetzt hat, dann braucht auch diese Erfüllung nicht erst selbst gesucht zu werden. Diese Auffassungsweise ist gewiss richtig, jedoch bedarf sie einigermaßen der Vertiefung. Das ‚Gesetz' ist nicht nur eine Vorbereitung auf Christus; sondern es ist auch als Manifestation Gottes, als verbum Dei, ein Vorbild des incarnierten Wortes Gottes, Jesu Christi. Darum, wenn schon das alttestamentliche Gesetz, die feurige Manifestation Gottes (ignea lex) den Israeliten nahe lag, um so näher wird den Israeliten im Geiste, den Christen, die Kundgebung des fleischgewordenen Wortes Gottes liegen, das persönlich unter den Menschen wandelte. Zum Heile nun, das Jesus Christus spendet, wird Glaube und mündliches Bekenntnis erfordert, weil der Mensch, Leib und Seele am Heile theilnehmen sollen. Dadurch, dass das Herz (καρδία) als Organ des Glaubens genannt wird, ist zugleich auch ersichtlich, dass dieser nicht blos Erkenntnis-, sondern auch Willensact ist. Interessant ist die Verwertung vom Zeugnis des hl. Thomas, dass der Glaube vom Apostel zunächst als Act des Willens aufgefasst werde. Signanter dicit: Corde creditur i. e. voluntate, nam .. credere non potest nisi volens. Auf die innere Beistimmung folgt das äußere Bekenntnis. — Zwar haben viele Israeliten den Glauben nicht angenommen, ‚aber nicht verstoßen hat Gott sein Volk, das er vorher erkannt hat'. Denn nach der ewigen göttlichen Heilsordnung geht aus dem alttestamentlichen das neutestamentliche Israel hervor. Jener heilige Rest, ‚die siebentausend Männer, die das Knie nicht vor Baal beugten',

waren einstens allein das wahre Israel. So ist es auch jetzt. Nur der auserlesene Rest wird der Gnade theilhaftig (λίμμα κατ' ἐκλογήν). Ueber die übrigen hat Gott zur Strafe den Geist der Betäubung verhängt. Durch den verschuldeten Fall Israels soll zunächst den Heiden das Heil zutheil werden; und dann erst wird auch Israel in die Kirche geführt. Wie nun mit der Wegwerfung (ἀποβολή) Israels die Versöhnung der Welt mit Gott gegeben war, so soll mit der Hinzunahme (πρόσληψις) derselben zur Gemeinschaft mit der Kirche Christi nichts anderes gegeben werden, als ‚Leben aus Todten'. Daß es sich hier um eine sehr betonte Steigerung der Heilsgnaden handelt, weist der Verfasser trefflich nach. Man darf nicht unter der ζωὴ ἐκ νεκρῶν, wie viele Exegeten, nur die Auferweckung vom Tode der Sünde verstehen, sondern die ganze Vollendung des Erlösungswerkes, die allgemeine Auferstehung wird hier als herrliche Frucht der Heilsthat Christi verstanden. Die trostreiche Hoffnung auf eine zukünftige Bekehrung Israels erweckt sodann der Apostel aus dessen bevorzugter Stellung in der Heilsgeschichte. Gottes Rathschluſs, ein Geheimnis (τὸ μυςήριον τῦτο) hat verfügt, daß Israels theilweise Verstockung so lange dauern soll, bis daß die Fülle der Heiden in das Reich Christi eingegangen sein wird. Auf die Völker, nicht auf die Individuen erstreckt sich die Universalität der Kirche, in die am Ende der Zeiten auch ganz Israel als ganzes Volk eintreten wird. Die traditionelle Ansicht der Kirche von der endlichen Bekehrung des Volkes Israel bestätigt auch Isaias: ‚Es kommt für Sion ein Erlöser (goël), und für die, welche sich bekehren, von der Sünde in Jakob . . Dieses ist mein Bund mit ihnen'. Im Hinblick auf die ferne von Sion wohnenden italischen Juden erlaubt sich der Apostel die freie Uebersetzung: ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος. Von Sion aus wird der Erlösungsbund gegründet.

Die abtrünnigen Israeliten sind ἐχθροί, im passivischen Sinn, wie der Verfasser versteht, diejenigen denen Gott feindlich ist, im Gegensatz gegen die ἀγαπητοὶ κατὰ τὴν ἐκλογήν. Denn sie haben in ihrem Unglauben dem Evangelium gegenüber eine solche Stellung eingenommen, daß sie nach diesem beurtheilt als Gegenstand der Feindschaft Gottes vor uns stehen. Diese Auffassungsweise erscheint uns minder einleuchtend. Denn Israel, das auserwählte Volk, wird nie und nimmer als ein Gott verhaſstes dargestellt. Allerdings das abtrünnige Israel ‚haſste' Gott, d. h. Gott war ihm verhaſst. Aber dessenungeachtet scheint es uns minder angemessen, nach paulinischer Auffassung das ‚abtrünnige Israel' nicht nur als einen Gotteshasser, sondern auch als einen Gottverhaſsten hinzustellen. — Interessant ist die Auffassung des

Verfassers von der *ἀναλογία πίςεως*. Er versteht darunter das bestehende Verhältnis, die Proportion. Er weicht hiebei ab vom späteren kirchlichen Sprachgebrauch, welcher darunter die Richtschnur des Glaubens versteht. Nun versteht es sich von selbst, daß die Gnade der Prophezie der Wahrheit diene; jedoch ist hierbei zu beachten, daß diese vorzügliche Gabe bei ihrer Verwendung immer in jenem bescheidenen Maße zu verbleiben hat, das mit dem Glauben des Begnadigten im Verhältnis steht. — Die ganze Heilsthätigkeit Gottes wirkt darauf hin, daß uns das Heil immer näher gerückt werde. Darauf zielt das Wort *ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία*. Die Wiederkunft des Herrn rückt uns immer näher. Hiebei wird aber durchaus nicht angedeutet, daß die Zeitgenossen des Apostels dieselbe noch erleben werden. Wenn der Apostel schreibt, *ἡμέρα ἤγγικεν*, ist unter *ἡμέρα* nicht der ‚jüngste Tag' zu verstehen, sondern der Entscheidungstag, der über das Endschicksal des Gerichteten entscheidet.

Der Gedankengang des Völkerapostels wird vom Verfasser mit anerkennungswerter Schärfe gekennzeichnet, und für das Verständnis der paulinischen Theologie wird hier ein bedeutender Beitrag geliefert, indem die Befestigungsgründe für die Juden- und Heidenchristen der Römergemeinde klar auseinander gehalten, sich in der höheren christlichen Einheit auf das wunderbarste vereinigen.

Klagenfurt. Franz Hübner S J.

Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich. Aus Archivalien. Von Dr. Hermann Zschokke, k. k. Hofrath, inful. Prälat und Domcantor am Metropolitan-Kapitel zu St. Stephan in Wien, emer. Universitätsprofessor. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1894. S. X + 1235. 8°.

Der durch seine zahlreichen biblischen Arbeiten bestverdiente und durch seine Reisebilder in weitesten Kreisen geschätzte Verfasser hat mit dem hier angezeigten monumentalen Buche ein kirchengeschichtliches Quellenwerk ersten Ranges geboten. Hofrath Zschokke war hierzu die geeignetste Persönlichkeit. Denn bei seiner amtlichen Stellung im k. k. Ministerium für Cultus und Unterricht sah er sich zu langjährigen Studien im Ministerialarchiv veranlasst, einer Thätigkeit, welche in ihm den Entschluss reifen ließ, alles zu sammeln, was sich daselbst über theologische Studien und Anstalten in Oesterreich findet. Für die Geschichte der Seminarien, theologischen Diöcesanlehranstalten und der Klosterlehranstalten, wofür das genannte Archiv an der Centralstelle wenig Ausbeute

lieferte, hat der hochwürdige Herr sich an die betreffenden Vorstände als die berufensten Autoritäten gewendet und durch Beschaffung, theilweise auch Bearbeitung des in den Localarchiven geborgenen Stoffes eine dankenswerte Mithilfe gefunden. So war es dem Verfasser möglich, das einschlägige Actenmaterial in ausgiebigstem Umfange zu verwerten, den Stand der theologischen Studien in Oesterreich nicht blos in der Gegenwart und in der jüngsten Vergangenheit, sondern bis zu den ersten Anfängen zurück auf Grund der glaubwürdigsten Zeugen zu beleuchten und eine Reihe von Daten zu liefern, die ohne seine liebevolle Sorgfalt vielleicht in Vergessenheit oder ganz in Verlust gerathen wären.

Der erste Theil des Werkes (S. 3—368) handelt von den Studien an den theologischen Facultäten und gibt einen geschichtlichen Abriss dieser akademischen Institute in Wien, Prag, Graz, Innsbruck, Krakau, Lemberg, Olmütz und Salzburg[1]. Der zweite und ausgedehnteste Theil (S. 371—1050) ist der Geschichte der Seminarien und theologischen Diöcesananstalten gewidmet. Entsprechend der Anordnung des vorigen Abschnittes werden die Seminarien und theologischen Diöcesananstalten zuerst im allgemeinen besprochen; danach folgt die Geschichte dieser bischöflichen Stiftungen in der Reihe der Kirchenprovinzen Wien, Salzburg, Görz, Zara, Prag, Olmütz und Lemberg. In ähnlicher sachgemäßer Gruppierung geht im dritten Haupttheil (S. 1053—1227) ein Ueberblick über die theologischen Klosterlehranstalten voraus, woran sich deren Geschichte reiht. Der Leser erfährt im besondern die Schicksale, welche die theologischen Schulen der Augustiner-Chorherren, der Cistercienser und Prämonstratenser, der Benedictiner, der Franciscaner und Kapuziner, der Redemptoristen, Lazaristen und Mechitaristen erfahren haben.

Es ist ein überaus farbenreiches, wechselvolles Bild, das mit dieser Zusammenstellung der Brennpunkte theologischer Bildung und theologischen Wissens in Oesterreich entworfen ist, über Gründung, Einrichtung, Personal, Promotionen, Bibliotheken[2], fördernde

---

[1] Die Zahl der Lehrer an den theologischen Facultäten der k. k. Universitäten in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern betrug im Jahre 1889/90 70, die Zahl der Theologen 1351, wovon 227 auf die theologische Facultät in Wien, 120 auf Graz, 284 auf Innsbruck, 224 auf Prag, 354 auf Lemberg, 82 auf Krakau (und 60 auf die griechisch-orientalische Facultät in Czernowitz) entfielen. S. 140. [2] Ueber die Bibliothek des Trienter Seminars ist S. 686[4] zu lesen, daß sie ‚aus den Bibliotheken des aufgehobenen Jesuitencollegiums und Dominicanerconventes entstanden ist und viele wertvolle ältere Werke enthält, namentlich Kirchenväter, scholastische Theologen und ältere Exegeten. Die neuere Literatur ist

und störende Einflüsse, literarische Thätigkeit[1]), Finanzen usf. der einzelnen Anstalten in dem Tone ruhiger Darstellung Aufschluss gibt und schon in dieser Hinsicht vortheilhaft absticht von der stellenweise unerträglich überschwänglichen ‚Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten' Augustin Theiners (Mainz 1835).

Ueberblicken wir das von Hofrath Zschokke eröffnete weite Feld, so ergibt sich der Schluss, daß abgesehen von Kriegsunruhen und andern augenfälligen Hemmnissen, welche jedes Studium zu beeinträchtigen pflegen, den theologischen Studien in Oesterreich kaum ein empfindlicherer Stoß versetzt wurde als durch die josefinischen Glaubensfeger am Ende des vorigen Jahrhunderts, mit van Swieten, Rautenstauch und Heinke an der Spitze. Ueber die innere Organisation der von Kaiser Josef II so zart gepflegten Generalseminarien unterrichtet am besten das Druckwerk: ‚Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden', Wien 1784. In welchem Geiste die Statuten verfasst sind, zeigt die Vorrede, in der es heißt: ‚Die Generalseminarien in den k. k. Staaten sind ein neugeborenes Kind, das zu erziehen, bis zur Mannesstärke zu bringen, wohl schwerer ist, als mancher Oberflächler sich vorstellen mag. Noch ist die Nationaldenkungsart nicht durchaus gleich; noch bringen die Candidaten der Generalseminarien die gewünschte Vorbildung nicht mit sich; noch lassen mächtige Layen sich durch gewisse Körper und Oberhäupter, die in den Generalseminarien die Besiegung der abergläubischen Hydra und den vollkommenen Sturz des Ultramontanismus sehen, nach Gefallen leiten; noch hat die sichere Lehrmeisterin Erfahrung ihren Erziehungsbeitrag nicht mittheilen können. Selbst das Maß der zu einer so weitumfängigen Unternehmung nöthigen Kosten erwartet noch seine Völle. Doch macte animo! riefen die Römer, wenn sie Hindernisse einer großen That vor sich hatten. Hier ist das Kind selbst und erwartet Rath von dem Kenner, der mit der nachfolgenden Behandlungsart nicht zufrieden ist' (S. 419).

Es war ein Segen für die Erziehung des Klerus und für die theologische Wissenschaft, daß der bis ins Lächerliche ausgeartete Rationalismus dieser Aufklärer bereits unter Kaiser Leopold II eine Schranke fand, und daß die Lieblingsschöpfung Josefs II,

---

sehr sparsam vertreten, da mit den jährlich aus dem Religionsfonde bewilligten 65 fl. nur wenige Werke angekauft werden können'.

[1]) Der Verfall der einstens blühenden theologischen Facultät in Krakau war damit besiegelt, daß es die Professoren nur noch zu ‚recht mittelmäßigen Predigten, zur Verfassung von Scripten, die sie dann vorlasen, zu Panegyriken und Gelegenheitsgedichten' brachten.

die Generalseminarien, nach der kurzen Dauer von sieben Jahren mit dem Kaiser selbst zu Grabe giengen. Ist auch der josefinische Geist thatsächlich keineswegs überall erstorben, so wurde doch durch die kaiserliche Verordnung von 1850 die kirchliche Freiheit der Theologie von Seiten des Staates principiell gewährleistet.

Wer in Zukunft sich mit der Kirchengeschichte oder kirchlichen Literaturgeschichte Oesterreichs befassen will, wird die ‚Theologischen Studien' Zschokkes heranzuziehen haben, aber auch dem hochwürdigen Herrn Verfasser für sein grundlegendes, jede bisherige Leistung auf diesem Gebiete weit überholendes Werk und für die damit verbundene große Mühe den aufrichtigsten Dank wissen.

Emil Michael S. J.

Katholisches Kirchenrecht. Von Franz Heiner, Doctor der Theologie und des kanon. Rechtes, Prof. des KR. an der theol. Facultät zu Freiburg i. B. Erster Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. XIV, 391 S. 8.

Vorstehendes Werk bildet einen Theil der wissenschaftlichen Handbibliothek, welche F. Schöningh in Paderborn herauszugeben begonnen hat. Dadurch war dem Verf. für die Anlage des Buches die Richtschnur schon in etwa gegeben. In dem Vorworte gibt er dann als Zweck seiner Arbeit an, ‚dem katholischen Theologen nicht blos ein Lehrbuch für sein gegenwärtiges Studium zu bieten, sondern auch ein Handbuch für seine spätere kirchliche Berufsthätigkeit'. Er schreibt weniger für die Fachgelehrten, um diesen weiteren Stoff für ihre Untersuchungen zu liefern; er ist zufrieden, wenn er ‚nur hie und da dem Rechtsstoff neue Seiten abgewonnen und denselben in eine frische, für Nichtjuristen fassbare Form gegossen habe'. Diesem Ziele ist der Verf. im ganzen Werke treu geblieben. Doch würde man sich täuschen, wenn man daraus den Schluss zöge, das Buch entbehre des wissenschaftlichen Wertes. Der Verf. hat vielmehr die Frucht seiner durchwegs gründlichen Studien in demselben niedergelegt. Wir zweifeln deshalb auch nicht, daß das Werk sich in kurzer Zeit vorzüglich in jenen Kreisen, für die es zunächst geschrieben ist, viele Freunde gewinnen wird.

Der Verf. erhielt seine kanonistische Bildung an dem päpstlichen Seminar bei St. Apollinar in Rom. Es mag die römische Schule die historische Entwickelung der jetzigen kirchlichen Vorschriften und Einrichtungen zu sehr aus den Augen lassen; ein deutscher Kanonist kann diesen Mangel leicht durch das Privatstudium vorzüglich unserer eigenen kirchenrechtlichen Literatur er-



setzen. Bei der römischen Schule wird dieser Mangel doppelt und dreifach aufgewogen durch die correcte philosophische und dogmatische Grundlage, auf welcher ihre Kanonisten das Kirchenrecht aufzubauen pflegen. Dieses gilt ihnen als theologische Disciplin, die wie alle anderen Zweige theologischen Wissens beständig auf die kirchlichen Lehrsätze Rücksicht zu nehmen hat, sich bei juristischen Constructionen an denselben orientieren muss, nicht aber diese Lehrsätze in ihre Constructionen hineinzwängen oder nach ihnen deuten darf.

Skizzieren wir nun den Inhalt des Buches. Die Einleitung (S. 1—112) zerfällt in zwei Abschnitte, die allgemeine und die specielle Einleitung. Erstere (S. 1—23) beschäftigt sich mit den grundlegenden Begriffen von Recht, Kirche, Kirchenrecht; letztere enthält die Lehre von den Quellen des Kirchenrechtes. Entsprechend der mehr praktischen Tendenz des Werkes, widmete der Verf. den formellen Quellen nur wenige, den vorgratianischen Sammlungen nur zwölf Seiten. Der übrige Theil des Buches (S. 113—301) behandelt die Verfassung der Kirche in drei Abschnitten, deren Inhalt aus den Ueberschriften ‚Grundlage der Verfassung', ‚Aufbau und Gliederung der Verfassung', ‚die Kirche in Beziehung zu andern Gemeinschaften' ersichtlich ist. Andere mögen in Einzelheiten Zusätze wünschen oder über die Wichtigkeit einzelner Partien vom Urtheile des Verfassers abweichen, im allgemeinen wird man ihm die Anerkennung nicht versagen können, daß er das Wissenswerteste des reichen Stoffes kurz zusammengefasst hat. Die Darstellung und Form ist ihm ebenfalls recht gut gelungen; ein frischer Ton durchzieht das Buch. Nur an ganz vereinzelten Stellen wird ein etwas herber Ton angeschlagen. Auch bei den Literaturangaben, die sich theils in den Anmerkungen, theils am Schlusse der einzelnen Abschnitte finden, hat sich der Verf. seinen Zweck vor Augen gehalten; er citiert zumeist solche Werke, die auch dem Nicht-Fachmann leichter zugänglich sind.

Inbezug auf Einzelheiten erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. S. 14 verwirft der Verf. den Ausdruck ‚natürliches Kirchenrecht'; derselbe ist allerdings sehr missverständlich und daher besser zu meiden. Die Opposition gegen denselben rührt aber bei den meisten Auctoren wohl von ihrer Läugnung jedes Naturrechtes her. Der Verf. anerkennt ausdrücklich die Existenz des Naturrechtes und anerkennt auch, daß dasselbe als Quelle des Kirchenrechtes anzusehen sei. Ein natürliches öffentliches Kirchenrecht gibt es allerdings nicht, da die Existenz der Kirche und ihre Verfassung eine freie That des die Menschheit erlösenden Heilandes ist. Aber bezüglich des Privat-Rechtes kann und muss

man, da die Existenz des Naturrechtes einmal Thatsache ist, eine Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem Kirchenrechte wohl festhalten. Darum muss auch der auf S. 16 vorfindliche Satz: ‚Die Kirchenrechtswissenschaft ist kein bloßes Product der Vernunft, sondern eine positive Rechtswissenschaft', in diesem seinem zweiten Theile cum grano salis verstanden werden. Die weltliche und die kirchliche Rechtswissenschaft entlehnen sehr viele Sätze unmittelbar und ganz dem Naturrecht. Leider will allerdings die weltliche Rechtswissenschaft ein Naturrecht nicht mehr anerkennen, zu ihrem eigenen größten Schaden. — Wenn der Verf. auf S. 35 bemerkt, dass die Publication der vom hl. Stuhle erlassenen allgemeinen Kirchengesetze ‚jetzt meist auch noch durch officielle Zusendung an die Ordinarien geschieht', so drängt sich von selbst die Frage auf, ob in der bloßen Zusendung an die Ordinarien, ohne dass auch eine Promulgation an den bekannten Stellen in der Stadt Rom stattfindet, eine hinreichende Promulgierung liege. Da S. 60 die Zusendung bischöflicher Erlasse an die Pfarrer der Diöcese als hinreichende Promulgierung angesehen wird, so dürfte das Gleiche gesagt werden müssen betreffs der Zusendung päpstlicher Erlasse an die Ordinarien. Die praktischen Consequenzen dieser Ansicht liegen auf der Hand.

Bezüglich ‚des Anlegens' der Gelder in ‚Handels- oder Actiengesellschaften' (S. 233) — die Zweitheilung, sowie die unmittelbar vorher gebrauchte Dreitheilung ‚Actien-, Handels- und Industriegesellschaften' dürfte von den Fachmännern beanstandet werden — könnte genauer gesagt sein, dass das Anlegen der Gelder in Obligationen irgend welcher Handels-, Industrie- oder Transportgesellschaften sicher keinem kirchlichen Verbote unterliegt, da Obligationen eben Zinspapiere sind, die Zinsenannahme aber erlaubt ist. Bezüglich der Actien aber besteht noch eine Controverse. Der Actionär ist Theilhaber des betreffenden Geschäftes, ja regelmäßig steht ihm auch ein gewisser, in vielen Fällen allerdings nur minimaler, Einfluss auf die Führung des Geschäftes zu. Will man die älteren kanonischen Bestimmungen nach ihrem Wortlaute auf unsere neueren Verhältnisse anwenden, dann muss man jedenfalls zwischen den verschiedenen Actiengesellschaften unterscheiden; der Ankauf von Handelsgesellschafts-Actien wäre sicher nicht gestattet, da jede Art von Handel den Klerikern verboten ist. Der Inhaber von Handelsgesellschafts-Actien treibt aber in Wirklichkeit Handel oder läßt durch andere in seinem Namen Handel treiben. Benedict XIV noch hat in seiner Constitution *Apostolicae servitutis* 21. Febr. 1741 das Verbot, Theilhaber von Handelsgeschäften zu sein, wenngleich das Geschäft ganz von andern

geführt wird, neu eingeschärft. Selbst für den Fall, dass ein Kleriker durch Erbschaft in den Allein- oder Mitbesitz eines Handelsgeschäftes gelangt, erlaubt Benedict XIV nicht die Beibehaltung des Geschäftes oder Geschäftsantheiles seitens des Klerikers, wie der Verf. (S. 234) behauptet, sondern er ertheilt nur den Bischöfen die Vollmacht, für diesen Fall den Klerikern eine bestimmte Frist festzusetzen, innerhalb welcher sie das Geschäft oder den Geschäftsantheil an jemand anderen abtreten sollen. (Const. *Apostolicae servitutis* cit. n. 2 in Bullar. Bened. XIV, Venet. 1768, t. I pag. 15.) Der Ankauf von Industrie-Actien wäre je nach dem Charakter des betreffenden Industriezweiges insofern nicht verboten, als die Kirchengesetze den Klerikern die Ausübung gewisser Arten von Industrie erlauben, die Ausübung anderer verbieten. Da neuere principielle Bestimmungen nicht vorliegen, so halten sich viele Auctoren in Wirklichkeit an diese Unterscheidungen. Ob etwa in unserer Zeit gewohnheitsrechtlich der Ankauf und Besitz von Actien jeder beliebigen Art erlaubt ist, bleibe dahingestellt. Theoretisch wird die Frage wohl unentschieden bleiben bis zu einer principiellen Lösung durch den hl. Stuhl. Dem mehr praktischen Zwecke des Buches gemäß wäre hier eine Mahnung zur Vorsicht am Platze gewesen nicht nur gegenüber den sog. faulen Actien, sondern vorzüglich gegenüber denen solcher Gesellschaften, die auch vor unredlichen Geschäften nicht zurückschrecken. — Betreffs des Verkaufes von Büchern seitens eines Geistlichen an Mitglieder der Gemeinde zum Zwecke der Verbreitung guter Bücher dürfte es genauer heißen, dass überhaupt eine gewinnsüchtige Absicht ausgeschlossen sein muss, nicht nur die Absicht schmutzigen Gewinnes.

Bei der Besprechung des den Klerikern verbotenen Wirtshausbesuches (S. 229 f.) hätte mit ein paar Worten auch gesagt werden können, dass und warum das Wesen des kirchlichen Verbotes durch keine gegentheilige Gewohnheit aufgehoben werden kann. Die Richtigkeit dieses Entschuldigungsgrundes legt sich nicht jedem sofort nahe; sie liegt in der Irrationabilität einer solchen Gewohnheit, da diese in dem Kleriker regelmäßig nicht nur das Bewusstsein seiner hohen Würde schwächt, sondern auch ihn zur Vernachlässigung seiner Standespflichten führt, seinem erfolgreichen Wirken Abbruch thut und nicht selten noch größere Missstände und Aergernisse nothwendig herbeiführt; sie ist, kurz gesagt, eine consuetudo abrumpens nervum ecclesiasticae disciplinae. Eine solche kann aber, wie der Verf. S. 54 ganz richtig sagt, nie Rechtskraft erhalten; vgl. Aichner Compend. jur. can[7]. 247. — Bezüglich des Besuches der Schauspiele dürfte wohl gesagt werden (S. 230), dass in Anbetracht unserer jetzigen

Verhältnisse der Besuch öffentlicher Schauspiele jedenfalls verboten ist; der Besuch privater Theater muss allerdings je im einzelnen Falle nach der Beschaffenheit der Zuschauer und Spielenden und des aufzuführenden Stückes beurtheilt werden. Die von Ferraris (Bibl. prompt. s. v. *Clericus* art. 4 n. 16—31) angeführten Moralisten oder Casuisten beschäftigen sich vorzüglich mit der Gewissensfrage, ob und wann die Verletzung dieses Verbotes eine schwere Sünde sei.

S. 239. Dass es keine stillschweigenden Gelübde mit irritierender Wirkung gibt, lässt sich nicht behaupten. Sowohl nach dem älteren als auch nach dem Tridentinischen Rechte gibt es noch eine stillschweigende feierliche Ordensprofess; diese hat aber bekanntlich sehr weitgehende irritierende Wirkungen. Auch nach dem neuesten Regularenrechte ist diese stillschweigende Profess noch nicht allgemein aufgehoben oder ihrer irritierenden Wirkungen beraubt. Das muss für den Fall der erstmaligen ungiltigen Professablegung, die im Laufe der Zeit nach Aufhebung des verungiltigenden Hindernisses stillschweigend erneuert und durch diese stillschweigende Erneuerung erst giltig wird, unbedingt anerkannt werden. Es gilt aber auch für den Fall der erstmaligen stillschweigenden Profess. Allerdings hat die hl. Congregation die stillschweigende feierliche Profess für eine Reihe von Orden aufgehoben; aber ein allgemeines Decret, das die stillschweigende Profess überhaupt aufhebt, ist unseres Wissens bisher nicht erschienen.

Auf die vom Verf. hier behandelte Frage, ob die Subdiakonen durch ein feierliches Gelübde sich zur ehelosen Keuschheit verpflichten oder lediglich durch das Kirchengesetz zu derselben verhalten werden, dürfte die Antwort, die man gewöhnlich gibt, wohl richtig sein. Diejenigen, welche das Subdiakonat nach der Meinung der Kirche empfangen, indem sie ihr Wollen dem der Kirche unterordnen, verpflichten sich stillschweigend durch ein feierliches Gelübde zur Ehelosigkeit und ehelosen Keuschheit. Sollte aber jemand allerdings die Subdiakonatsweihe empfangen wollen, aber die Absicht, durch ein Gelübde zur ehelosen Keuschheit oder auch zur Ehelosigkeit sich zu verpflichten, ausdrücklich ausschließen, so würde er allerdings nicht durch ein Gelübde verpflichtet sein, aber in diesem Falle würde das Kirchengesetz supplierend eintreten und ihn trotz seines entgegenstehenden Willens zur Ehelosigkeit verpflichten. Die weitere Moral-Frage, ob in diesem letzteren Falle ein solcher Subdiakon auch durch rein innerliche Verletzungen der Keuschheit das Kirchengesetz übertritt oder lediglich das Naturgesetz, hängt von der Beantwortung der bekannten Frage ab, ob rein innere

Acte ein Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung sein können oder nicht. Diese letztere Frage wird bekanntlich verschieden beantwortet. Der Verf. macht für seine Ansicht die Auctorität des hl. Thomas (2. 2. q. 88 art. 11) geltend. Doch dürfte der hl. Lehrer mit mehr Recht für die andere Ansicht citiert werden; er spricht ja ausdrücklich von dem votum continentiae solemnizatum per susceptionem sacri ordinis; daß ein solches Gelübde mit der Subdiakonatsweihe verbunden ist, rührt nach ihm ex statuto ecclesiae her. Der hl. Thomas bedient sich hier desselben Ausdruckes, der im cap. un. de voto in 6. sich findet; vgl. ferner Syll. prop. 72.

S. 247. Die jurisdictio ordinaria ist nicht genau und erschöpfend definiert, wenn man sie als jene Gewalt erklärt, die ‚am Amte selbst haftet, so daß sie von vornherein und von Rechtswegen (a lege, consuetudine, privilegio vim legis habente) mit dem rechtmäßigen Erwerbe desselben besessen und ausgeübt wird‘. Es gibt auch eine delegatio a jure und eine von Rechtswegen übertragene delegierte, also nicht ordentliche, Jurisdiction; diese haftet auch am Amte und wird mit demselben erworben. So besitzen die Bischöfe eine ziemlich umfangreiche, vorzüglich vom Trienter Concil übertragene delegierte Jurisdiction über diejenigen, welche von der ordentlichen bischöflichen Gewalt eximiert sind. Die praktische Folge dieses Unterschiedes ist dann die, daß die delegierte Jurisdiction bei Erledigung des bischöflichen Sitzes nicht auf das Domcapitel und dessen Stellvertreter, den Capitelsvicar, übergeht und so die betonte Exemtion wieder in die Erscheinung tritt. Auf das Domcapitel und dessen Vicar geht nur die ordentliche Gewalt über. Letztere dürfte sich am besten als jene Gewalt definieren lassen, die im betreffenden Amte selbst liegt und aus ihm hervorgeht, so daß das Amt ohne sie eines integrierenden Bestandtheiles entbehrt. Auch die vom Verf. gegebene Entwickelung der Begriffe der jurisdictio quasi-ordinaria, vicaria leidet an Unklarheit. Den Ausdruck hingegen *etiam* tanquam sedis apostolicae delegati, über dessen Bedeutung die Kanonisten sich verschieden ausdrücken, erklärt der Verf. meines Erachtens richtig.

Auch S. 278 vermisse ich die Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes bei der Darstellung der Vollmachten der Concilscongregation. — S. 297 sagt der Verf., daß ohne Erlaubnis des Bischofes ‚kein Buch religiösen Inhalts gedruckt werden‘ darf und citiert als Beleg dafür in der Anm. das Trienter Decret de editione et usu sacrorum librorum. Dagegen ist indes zu bemerken, daß das in diesem Decrete vorkommende Verbot,

Bücher de rebus sacris ohne Erlaubnis des Ordinarius drucken zu lassen, sich auf die hl. Schrift und die Erklärungen derselben bezieht, nicht aber allgemein auf Bücher religiösen Inhaltes. Ueber diese letzteren besteht keine allgemeine kirchliche Verordnung, wenn man nicht etwa behaupten will, daß das Verbot des fünften Lateranconcils, Bücher irgend welchen auch profanen Inhaltes zu drucken oder drucken zu lassen, welches betreffs der profanen Bücher sicherlich nicht mehr besteht, rücksichtlich der Bücher religiösen Inhaltes noch Geltung habe. Doch dürfte sich dieses letztere schwer beweisen lassen. Richtiger sagt man wohl, daß die Präventiv-Censur der Bücher religiösen Inhaltes, d. h. die Censur solcher Bücher vor deren Herausgabe, dort gilt, wo sie durch Provincial- oder Diöcesangesetze oder gewohnheitsrechtlich vorgeschrieben ist; betreffs der hl. Schrift und aller sie erklärenden Bücher ist allerdings vom Trienter Concil die bischöfliche Präventivcensur vorgeschrieben.

Zu S. 257 und S. 298 möchte ich bemerken, daß der Bischof am römischen Messbuch, Brevier, Pontificale, und dem bischöflichen Ceremoniale nichts ändern darf; aber die Frage über das Rituale dürfte doch noch als offen zu betrachten sein. — S. 341. Daß die Succursalpfarrer rechtlich nur als Pfarrvicare betrachtet werden können, läßt sich nicht behaupten. Auch sie haben eine jurisdictio ordinaria und propria, weder eine delegata noch vicaria. Der Mangel einer dauernden Uebertragung der pfarrlichen Seelsorge hebt den Charakter der jurisdictio ordinaria und propria nicht auf. — S. 294 ist der Satz: ‚unbeschadet der concurrierenden Gewalt des Papstes bezüglich jener Gegenstände, die dessen Jurisdiction reserviert sind‘, unverständlich. — S. 310 werden die bekannten drei Klassen von niederen Prälaten aufgezählt und bei der zweiten die Bemerkung hinzugefügt, daß zu derselben die meisten Regularäbte gehören. Das letztere ist nicht richtig. Die Regularäbte besitzen regelmäßig lediglich Jurisdiction in foro externo über ihre eigenen Ordensangehörigen, nicht aber über Auswärtige, auch nicht in Unterordnung unter den Diöcesanoberen. Dadurch daß Pfarreien den Ordenshäusern in der gewöhnlichen Weise incorporiert sind, wie es ja vielfach der Fall ist, erhalten die Obensobern keinerlei äußere Jurisdiction über die Gläubigen dieser incorporierten Pfarreien, ja sie erhalten nicht einmal Jurisdiction für das Gewissensforum. Diese letztere kann nur von den Pfarrvicaren ausgeübt werden, die der Bischof bestätigt. Dagegen gehörten in den früheren Zeiten zu den Aebten dieser zweiten Klasse jene Ordensvorsteher, die zu gleicher Zeit Rural-Archidiakonen waren,

da diesen Archidiakonen regelmäßig auch eine gewisse äußere Jurisdiction über ihren Archidiakonatsbezirk in Abhängigkeit vom Bischofe zustand. — Endlich möchte ich noch bemerken, daß mir die Erörterungen des Verf. über die sog. res mixtae nicht klar geworden sind. Zu den res mixtae gehört, wie er richtig bemerkt, auch die Ehe, und zwar auch die unter Christen abgeschlossene, also sacramentale Ehe. Nun läßt sich aber gewiss nicht sagen, daß die Kirche nur nach vorheriger Vereinbarung mit dem Staate Ehegesetze geben kann. Der Verf. hat in seinem Grundriss des Eherechtes ganz richtige Principien über die Ehegesetzgebungsgewalt der Kirche und des Staates angegeben; dieselben wären auf die res mixtae hier zu übertragen gewesen.

Daß Rec. diese Einzelheiten vorbrachte, in welchen er dem Urtheile des Verf. nicht beistimmen kann, wird die Hochschätzung des Werkes beim Leser obiger Zeilen nicht beeinträchtigen. Solche Einzelheiten können in einer zweiten Auflage, die das Werk gewiss verdient und in kurzer Zeit auch ohne Zweifel erleben wird, leicht verbessert werden; sie rühren großentheils vom Bestreben des Verf. her, in leichtem und angenehmem Stile zu schreiben; dasselbe hat der Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes einigen Eintrag gethan.

J. Biederlack S. J.

Die Psalmen der Vulgata, übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt von Gottfried Hoberg, Doctor der Philosophie und Theologie, Professor der Universität Freiburg i/Br. Freiburg i/B., Herder, 1892. XXII, 390 S. 8.

Vorliegende Psalmenübersetzung liefert einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Vugatalatinität. Nun lehrt uns die Geschichte des Psalmentextes, daß die Vulgatarecension, eine treue, wörtliche Wiedergabe der Septuagintaversion, uns zu jener Textgestalt hinaufführt, die den alexandrinischen Uebersetzern vorlag, und die in vieler Beziehung eine größere Beachtung verdient als die der Masora. — Die Itala-Psalmen suchte der hl. Hieronymus auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückzuführen im Psalterium Romanum im Jahre 383. Jedoch im Jahre 392 schien eine neue Revision wünschenswert, die der hl. Kirchenlehrer mit Berücksichtigung des hebräischen Textes und der Hexapla des Origenes veranstaltete. Diese Psalmenrevision, das Psalterium Gallicanum, liegt in der Vulgata vor. Der Verfasser würdigt den selbständigen Charakter der Vulgatapsalmen gegenüber dem masoretischen Texte, und verhilft dem griechischen Ueber-

setzer, sowie dem Corrector der alten lateinischen Psalmen zum wohlverdienten Recht. Die Verdienstlichkeit vorliegender Psalmenübersetzung wird vielleicht dadurch in das rechte Licht treten, wenn wir hervorragende Stellen einer näheren Beleuchtung unterziehen. — Ps. 1: Iter impiorum peribit wird übersetzt ‚der Wandel der Bösen wird zu nichte‘; besser wäre wohl: ‚Der Weg der Bösen verliert sich‘, während der Weg der Gerechten zum himmlischen Ziele führt. — Ps. 2: Apprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus wird übersetzt: ‚Nehmet die Lehre an‘ 2c. Vorzuziehen wäre: ‚Beherziget die Weisung‘; denn die *παιδεία* der LXX drückt jene Weisung aus, die ‚der Sohn‘ (bar) ertheilt, und welcher anbetende Beherzigung gebürt. — Ps. 4: Irascimini et nolite peccare wird gegeben: ‚Wenn ihr zürnet, so sündiget nicht‘. Jedoch empfiehlt sich mehr die Annahme des Imperativ: ‚Zürnet immerhin, jedoch ohne Sünde‘; hier kommt nämlich der alttestamentliche heilige Zorn über die herrschende Missethat zur Geltung, der in den sogenannten ‚Fluchpsalmen‘ einen erschütternden Ausdruck gewinnt. V. 7: Signatum est super nos lumen vultus tui bedeutet wohl: ‚Du hast wie ein Panier erhoben über uns das Licht deines Antlitzes‘; die Uebersetzung: ‚Angezeigt über uns ist das Licht‘ . . ist etwas matt. Sehr angemessen erscheint uns die Verbindung: Dedisti laetitiam in corde meo, a fructu . . multiplicati sunt, ‚Du gibst Freude in mein Herz, mehr als über den Betrag ihres Getreides . . an welchem sie reich werden‘. V. 10. Singulariter in spe constituisti me. Hier wird singulariter (*κατὰ μόνας*) als ‚ganz und gar‘ ‚in ausgezeichneter Weise‘ wiedergegeben; hiemit stimmt überein die dem hebräischen Text entsprechende Uebersetzung des Verfassers. — Ps. 5, 5: Mane adstabo tibi et videbo, ‚In der Frühe eile ich zu dir und harre‘ . . In dieser Uebersetzung ist die Erwartung des Priesters, der zum Frühroth ausschaut, um bei dessen Heranbrechen das Morgenopfer darzubringen, gut gekennzeichnet, nur wäre adstabo besser mit ‚ich werde vor dir stehen‘ zu übertragen. — Ps. 9, 21: Pone Domine legislatorem super eos, ut sciant gentes, quoniam homines sunt. Hier bedeutet legislator einen Zwingherrn, einen Schreckensmann (wie zB. Robespierre), nicht nur einen ‚Gesetzgeber‘. — Ps. 10, 14: Vides, quoniam tu laborem et dolorem consideras, ut tradas eos in manus tuas, gibt der Verfasser gut wieder: ‚weil du die Mühsal und den Schmerz schaust, so triffst du Vorsorge, daß du jene (die Bösen) deinen Händen überlieferst‘. Jedoch hat auch die gewöhnlichere Uebersetzung etwas für sich: ‚Du blickst auf die Mühsal der Armen, auf daß

du diese in deine Hände legest (nämlich um ihr einen glücklichen Ausgang zu verleihen). — Die schwierige Stelle ps. 11, 6: Ponam in salutari; fiducialiter agam in eo, gibt der Verfasser: ‚Ich will (das Elend) in Heil verwandeln; hierauf vertraue ich‘. Vorzuziehen ist wohl die Uebersetzung: [der Herr spricht] ‚Ich will in Sicherheit bringen (den Hilflosen) und ihm ein treuer Sachwalter sein‘. V. 9: In circuitu impii ambulant: secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum. Die Uebersetzung hievon: ‚Gemäß deiner Erhabenheit verherrlichst du die Menschenkinder‘ erscheint unannehmbar. Nach dem Context muss es heißen: ‚Nach deinen tiefen Rathschlüssen hast du zahlreich gemacht ‚diese‘ Menschenkinder (die Gottlosen). — Ps. 15, 4: Multiplicatae sunt infirmitates eorum, post ea (st. postea) acceleraverunt wird sehr angemessen übersetzt: Zahlreich sind die schwachen Götzen jener; diesen eilen sie nach‘. Denn infirmitas ἀσθένεια ist der bildliche Ausdruck für Götzendienst. Non congregabo conventicula eorum *de* sanguinibus: ‚Nicht nehme ich Antheil an ihren Versammlungen wegen des Blutvergießens‘; hier wird de (min) mit vollem Rechte causal aufgefasst. — Die Uebersetzung von ps. 18, 8 ff. empfiehlt sich sehr: Lex Domini immaculata, convertens animas, testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis, ‚Das Gesetz des Herrn .. ist Herzen umstimmend, das Gebot des Herrn ist zuverlässig‘ .. (nicht wie gewöhnlich übersetzt wird: getreu). Im 11. Verse ist bei timor Domini *sanctus* das Wort sanctus (ἁγνός) nicht als Adjectiv, sondern als Participium aufzufassen: ‚besiegelt, bestätigt‘. Diese Auffassungsweise des Verfassers beugt vielen Missverständnissen vor. V. 14: Ab alienis parce servo tuo wird übersetzt: ‚Von den Sünden halte ferne deinen Diener‘. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass ἀπὸ ἀλλοτρίων (den fremden Göttern) mit den alten Exegeten als Masculinum aufzufassen ist. Zwar entspricht es dem Sinne mehr, den Ausdruck ab alienis als Neutrum zu fassen. Jedoch die Bedeutung von alienum als die eines ungehörigen Dinges im moralischen Leben, als Sünde ist der Vulgatalatinität fremd. — Der schwierige Vers ps. 20, 13: Pones eos dorsum; in reliquiis tuis praeparabis vultum eorum, ist wohl nach jener Textgestalt, die dem alexandrinischen Interpreten vorlag, zu übersetzen: ‚Du wirst sie (deine Feinde) in die Flucht jagen, jedoch bei deinem Ueberrest wirst du (den treu Gebliebenen) das Antlitz erneuern‘. — Ps. 21, 2: Longe a salute mea verba delictorum meorum wird übersetzt: ‚Ein Hindernis meiner Rettung sind die von mir übernommenen Sünden‘. Mit Geschick wird nachgewiesen, dass verba delictorum meorum nur die

freiwillig übernommene Sündenschuld der Menschheit bedeuten kann, welche den Söhnungstod Christi herbeiführte. Der Vater hat über den Sohn die Qual der Verlassenheit am Kreuze verhängt, aber non ad insipientiam mihi, nicht wegen seiner Sünden, sondern wegen der Sünden der Welt. — Ps. 29, 8: Domine in voluntate tua praestitisti decōri meo virtutem wird auf eine sehr entsprechende Weise übersetzt: ‚Herr in deiner Huld verleihst du meinem Ansehen Macht‘. Hier ist wohl hervorzuheben, daß decus (decōris) κάλλος jene äußere Ehrenstelle bedeutet, die Gottes Güte durch innere Machtentfaltung aufrecht erhält. Ps. 35, 3. Dolose egit in conspectu ejus, ut inveniatur iniquitas ejus ad odium hat gewiß den Sinn, welcher die Uebersetzung des Verfassers ausdrückt: ‚Er handelt vor ihm verschlagen, so daß seine Gottlosigkeit sich zum Hasse steigert‘; denn inveniri (εὑρίσκεσθαι) bedeutet hier ‚an etwas heranreichen‘, ‚sich bis zu etwas steigern‘. Nämlich die Gottlosigkeit der Bösen steigert sich bis zum Gotteshaß. — Ps. 37, 8: Lumbi mei impleti sunt illusionibus wird richtig übersetzt: ‚Mein Inneres ist voll von eiteln Vorstellungen‘. Denn lumbi ψόα bedeutet hier das Innere überhaupt; und illusio (ἐμπαιγμα) bedeutet hier nicht Verspottung, sondern Täuschung. Bestätigt wird diese Auffassung durch die alte Leseart anima mea impleta est illusionibus. — Ps. 39, 8: Tunc dixi: Ecce venio (in capite libri scriptum est de me), ut facerem voluntatem tuam wird übersetzt: ‚Ich sage: siehe ich erscheine — im Gesetzbuch ist es mir vorgeschrieben —, um deinen Willen zu thun‘. Die Parenthese ist hier ganz gerechtfertigt; caput libri (κεφαλίς) bezeichnet das Knöpfchen des Stabes, um welchen das Buch gerollt war, dann die Rolle selbst. Caput libri ist also das Gesetzbuch und der Zwischensatz sagt: ‚Wie im Gesetzbuch mir vorgeschrieben ist‘. — Ps. 43, 3: afflixisti populos et expulisti eos wird übersetzt: ‚Du schlugest nieder die Völker und vertriebest sie‘. Jedoch das Gesetz des Parallelismus verlangt gebieterisch, daß hier expellere im Sinne von ‚emportreiben‘, ‚emporwachsen lassen‘ genommen werde. Dann tritt das Ebenmaß des Verses zutage: ‚Deine Hand trieb Völker aus (die Kanaaniter) und du pflanztest sie (die Israeliten); deine Hand schlug Völker nieder und du ließest sie (die Israeliten) emporwachsen‘. — Ps. 44, 5: Prospere procede et regna propter veritatem et mansuetudinem et justitiam wird übersetzt: ‚Gehe mit Glück vor und herrsche wegen deiner Treue, Milde und Gerechtigkeit‘. Genauer würde wohl dem Texte entsprechen: ‚Herrsche siegreich für die Sache der Treue, Milde und Gerechtigkeit‘. —

Ps. 46, 10: Dii fortes terrae, vehementer elevati sunt wird übersetzt: ‚Die mächtigen Herrscher der Erde werden sehr erhöht‘. Hiebei ist jedoch zu beachten, daß in der späteren Latinität Dii öfters statt Dei steht, daß die ältesten Lesearten den Genitiv Dei enthalten, und daß der Parallelismus schön zutage tritt in der Gegenüberstellung: ‚Die Fürsten der Völker gesellen sich zum Gotte Abrahams, und die Starken der Erde, dem Herrn angehörig (Dei), sind sehr erhöht‘. — Ps. 47, 14: Ponite corda vestra in virtute ejus wird übersetzt: ‚achtet auf seine Stärke‘, besser wäre: ‚achtet auf ihre Befestigung‘. — Ps. 48, 5: Inclinabo in parabolam aurem meam; aperiam in psalterio propositionem meam wird übersetzt: ‚Ich wende zum Liede mein Ohr, und eröffne auf der Cither mein Gedicht‘. Besser wäre es parabola mit ‚Gleichnisrede‘ zu übersetzen, und propositio mit ‚Räthselspruch‘. Denn der vorbildliche Charakter des A. T., der gleichsam eine Gleichnisrede ist, soll durch den gottbegeisterten Korachiten ausgelegt werden; die Räthselrede des A. B., die in den Geschicken Israels das Geschick des Volkes Gottes andeutet, soll dem Verständnis erschlossen werden. V. 6: Iniquitas calcanei mei circumdabit me wird übersetzt: ‚Der Frevel meines Lebenswandels umgibt mich‘. Besser wäre: ‚Die Bosheit meiner Nachsteller umringt mich‘. V. 8: Frater non redimit, redimet homo; non dabit Deo placationem suam, ‚Es kann niemand sich loskaufen, bei Gott ein Sühngeld zahlen . .‘ Hier wird sehr gut frater-homo in hebraisierender Ausdrucksweise aufgefasst als ‚der eine, der andere‘. — Ps. 55, 11: In Deo laudabo verbum, in Domino laudabo sermonem, ‚In Gott lobe ich meine Lage, in Gott preise ich meine Angelegenheit‘. Diese Uebersetzung, obwohl etwas prosaisch, ist beiweitem angemessener, als die gewöhnliche Uebersetzung: ‚Mit Gottes Hilfe werde ich preisen sein Wort, mit des Herrn Hilfe preisen seine Verheißung‘. Denn verbum und sermo bedeutet im hebraisierenden Latein hier gewiß: ‚Angelegenheit‘. — Ps. 57, 10: Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos, ‚Bevor eure Dornen den Strauch erreichen, wird er sie mitten im Leben, durch seinen Zorn vernichten‘. Intelligere ist die Uebersetzung von *συνιέναι*, welches eigentlich ‚bilden‘ bedeutet. Der lateinische Uebersetzer faßt *συνιέναι* in der abgeleiteten Bedeutung: ‚merken‘ auf. Dem Verfasser ist es gelungen, beide Uebersetzungen in schönen Einklang zu bringen. — Ps. 59, 10: Moab, olla spei meae, ‚Auf Moab setze ich meine Hoffnung‘. Diese Uebersetzung ist unannehmbar; denn ohne Zweifel will der Psalmist sagen: ‚Moab soll

mir ein erwünschtes Waschbecken sein' d. h. Moab soll in die demüthigste Knechtschaft versetzt werden. — Ps. 62, 6: Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea: et labiis exultationis laudabit os meum wird durch die verallgemeinernde Uebersetzung verflacht: ‚Gleich, als wenn ich mit reichlichstem Segen überschüttet wäre' . . Es sollte heißen: ‚Wie wenn von Mark und Fett gesättigt wäre meine Seele: so will dir mit Jubellippen lobsingen mein Mund'. — Ps. 63, 7: Accedet homo ad cor altum: et exaltabitur Deus, ‚Pflichtet der Mensch einem vermessenen Plane bei, so zeigt sich erhaben Gott'. Besser würde es lauten: ‚Wenn auch der Mensch hinabsteigt in seines Herzens Abgrund, so wird doch Gott erhöht'. — Seltsam ist die Erklärung des schwierigen 14. Verses vom 67. Psalm: pennae columbae deargentatae; et posteriora dorsi ejus in pallore auri: ‚Es sollen ihnen die Silberflügel einer (erobernden) Taube zutheil werden'. Hiebei wird die Doppelbedeutung des hebräischen Wortes jona zuhilf genommen; dieses bezeichnet als Substantiv die Taube, als Participium die ‚Unterdrückerin'. Jedoch erscheint uns das Bild: ‚Dir gehören die Silberflügel der Eroberin' zu gewagt. V. 12 13: Dominus dabit . . speciei domus dividere spolia, ‚Der König verleiht Beute dem lieblichen Hause'. Nun aber bedeutet species domus die ‚Hausehre', die ehrwürdige Hausfrau, der die Vertheilung der Beute anvertraut wird. V. 15: Dum discernit coelestis reges super eam: nive dealbabuntur in Selmon, ‚Indem Gott des Volkes Könige belehrt, werden diese rein, wie der Schnee auf dem Selmon'. Diese Uebersetzung erscheint uns verfehlt. Es soll heißen: ‚Wenn der Himmlische die Könige ausscheidet, dann wird das Land schneeweiß, wie Selmon (im Waldgebirge Ephraims)' von den Gebeinen der Erschlagenen. — Ps. 73, 4: Posuerunt signa sua signa: et non cognoverunt, sicut in exitu super summum, ‚Sie haben aufgestellt ihre Feldzeichen als Trophäen — da sie keine Einsicht haben — gerade oben auf dem Thore'. Hiebei ist zu bemerken, daß hier signa die abgöttischen Symbole (Bilder) bedeutet, denen die Feinde, sowie am Ausgang (in exitu), so auch auf der Zinne (super summum) einen Platz angewiesen haben. — Ps. 74, 9: Calix in manu Domini vini meri, plenus misto; et inclinavit ex hoc in hoc, ‚In der Hand des Herrn ist ein Becher reinen Weines, [ein Becher] Mischweines; er gibt zu trinken einmal aus diesem, einmal aus jenem . .' Diese Uebersetzung ist sehr entsprechend. Zwei Becher sind in der Hand Gottes, der eine ist der calix vini meri, ein Bild für die Güte Gottes, der andere ist der calix plenus misto

ein Bild für die Gerechtigkeit Gottes. Nach freiem Ermessen reicht Gott diese Becher dar; die einen erfahren seine Güte, die andern seine Gerechtigkeit; der Becher der Gerechtigkeit ist nicht eher geleert, als bis alle unbußfertigen Sünder daraus getrunken und die justitia vindicativa erfahren haben. — Ps. 75, 11: Cogitatio hominis confitebitur tibi, et reliquiae cogitationis diem festum agent tibi, ‚Daher soll dich preisen von Herzen der Mensch, und mit allen seinen Empfindungen dir zu Ehren einen Festtag begehen'. Diese neue Uebersetzung wird gerechtfertigt durch den Context, der zurückweist auf den 10. Vers: Cum exurgeret Deus . ., ut salvos faceret omnes mansuetos terrae. Die geretteten Friedfertigen sind es ja eben, deren Herzen, deren Empfindungen dem Herrn danken. Die reliquiae cogitationis (*ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίας*) sind ja eben jene Gedanken, die so leicht außeracht gelassen werden, intimae cogitationes. — Ps. 86, 6: Dominus narrabit in scripturis populorum et principum, qui fuerunt in ea, ‚Der Herr spricht in den Schriften von den Völkern und Fürsten, welche dort weilen'. Diese Uebersetzung entspricht ganz dem Gedankengang. Scripturae sind die Offenbarungsschriften, die zur Zeit des Sängers existierten. Populorum, Genetiv des Objectes, ist eine buchstäbliche Nachahmung des Griechischen *διηγήσεται . . λαῶν*. — Ps. 89, 3: Ne avertas hominem in humilitatem: et dixisti: Convertimini filii hominum, ‚Laß den Menschen nicht in Niedrigkeit versinken; denn du hast gesagt: Bekehret euch Menschenkinder'. Jedoch convertimini kann nur heißen: Kehret wieder, eine neue Generation soll auf die dahingeschwundene folgen. — Ps. 93, 20: Numquid adhaeret tibi sedes iniquitatis; qui fingis laborem in praecepto? ‚Ist dir verbündet ein ungerechter Richterstuhl [dir], der du Mühe anordnest durch Gebot'. Diese Uebersetzung erscheint uns verfehlt; denn der Context verlangt im 2. Halbvers: Du, der du Unheil schmiedest statt des Gesetzes, [solltest du mit Gott verbündet sein?] — Ps. 117, 27: Constituite diem solemnem *in condensis*, usque ad cornu altaris. ‚Pflanzet am Festtag schattige Zweige bis zum Ende des Altares'. Diese Uebertragung scheint verfehlt. Es soll heißen: ‚Bestellet den Feiertag mit festlichen Zweigen bis heran zu den Hörnern des Altars'. Die condensa bedeuten die Myrthen und Bachweidenzweige, die an den Palmzweig gebunden, als Lulabim am Laubhüttenfest freudig geschwungen wurden, beim Umzug um den Brandopferaltar, wobei der Festruf ‚Hoschianna' ertönte, weshalb auch die umwundenen Palmzweige (Lulabim) Hoschiannoth genannt wurden. — Ps. 124, 5: Declinantes in obligationes,

adducit Dominus cum operantibus iniquitatem. ‚Diejenigen, welche Fallstricke legen, wird der Herr mit denen zusammenführen, welche Sünde thun‘. Vorzuziehen ist gewiss die Uebersetzung: ‚Diejenigen, die abweichen auf krumme Wege (Irrwege), wird der Herr (zur Vertilgung) herbeiführen mit den (übrigen) Missethätern‘. — Ps. 130, 2: Sicut ablactatus est super matre, ita retributio in anima mea, ‚Wie ein entwöhntes Kind bei seiner Mutter ist, so ist die Belohnung für mich‘. Angemessener erscheint die Uebersetzung: ‚Ein entwöhntes Kind an der Mutterbrust, das ist das Spiegelbild meiner Seele‘. Denn retributio bedeutet hier gleichsam den Reflexspiegel, der den vorliegenden Gegenstand genau wiedergibt.

Aus dieser kurzen Erörterung ergeben sich die unstreitigen Verdienste, welche sich der Verfasser für das Verständnis des Vulgatatextes erworben hat; zugleich werden auch einige Schwächen namhaft gemacht, die zum Theil daraus entstanden sind, daß sich der Verfasser jenen hebräischen Psalmentext nicht genug vergegenwärtigte, welcher dem alexandrinischen Interpreten vorlag. Die altehrwürdige Vulgata-Version der Psalmen verdient gewiss eine sorgfältige Erforschung; und der Verfasser hat ohne Zweifel zum Verständnis des Vulgatatextes viel beigetragen. Nur wäre zu wünschen, daß die Version mehr poetisches Colorit erhielte.

Klagenfurt. Franz Hübner S. J.

The Religion of the Future and other essays. By A. Momerie. IX, 141 p. London, Blackwood.

Manche Katholiken glauben für den Fortbestand der anglicanischen Kirche eintreten zu müssen, weil sie eine Vormauer und ein Bollwerk gegen den Unglauben sei. Welche Verheerung der Skepticismus und Unglaube in der anglicanischen Kirche angerichtet habe, zeigt uns Momerie, ein Freigeist, der lange Jahre an einem theologischen College als Professor der Philosophie gewirkt hat. ‚Es existiert‘, sagt derselbe, ‚wohl keine Lehre oder Ceremonie, über die der Klerus nicht ganz entgegengesetzte Ansicht hegt. Einige Geistliche glauben, daß Christus durch sein Leiden der Gerechtigkeit Gottes genug gethan habe, andere verwerfen diese Lehre als teuflisch. Einige glauben, daß die zweite Person der Gottheit Mensch geworden sei, andere nehmen für jeden Menschen eine Art Incarnation der Gottheit an. Einige glauben an die hl. Dreieinigkeit, andern gelten die drei Personen einfach als drei Erscheinungsweisen. Einige läugnen alle Wunder, andere glauben

an die Wunder der Bibel, wieder andere glauben auch an die kirchlichen Wunder. Einige meinen, durchs Gebet erlange man zeitliche und geistige Wohlthaten, andere erwarten vom Gebet nur geistige Gnaden, wieder andere betrachten das Gebet als unnütz. Nach den einen ist die geistliche Wiedergeburt durch den Glauben bedingt, nach den andern durch die Taufe, wieder andere halten die Taufe nur für Kinder nothwendig, aber nicht für Erwachsene. Betreffs der Eucharistie bekennen sich die einen zur katholischen, die andern zur lutherischen, wieder andere zur zwinglischen Lehre. Nach einigen ist die Bibel inspiriert und enthält alle christlichen Wahrheiten, nach andern ist die Bibel unvollkommen und mangelhaft, nicht inspiriert und kann deshalb nicht als Richtschnur gelten; gerade so wenig als die 39 Artikel, die nach den einen die wahre Lehre enthalten, nach andern ein Gemisch von Irrthümern sind, die kein vernünftiger Mensch glauben kann'.

Momerie glaubte von dieser Lehrfreiheit Gebrauch machen zu müssen und griff in seinen Büchern die specifisch protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, den engherzigen Inspirationsbegriff und andere protestantische Lehren an, und wies ihren Widerspruch mit der Bibel und dem Naturgesetze nach. Diese Kühnheit wurde von seinen geistlichen Vorgesetzten übel vermerkt, die einen Widerruf oder wenigstens ein Versprechen, so gewagte Theorien nicht zu veröffentlichen, von ihm erlangen wollten. Momerie wollte sich seine Freiheit nicht beschränken lassen und wurde deshalb 1891 abgesetzt. Folgender Satz Momeries ist eine nicht ganz unberechtigte Kritik des Protestantismus, läßt sich aber auf den Katholicismus nicht anwenden. ‚Gautama, Christus, Mohammed haben eine verhältnismäßig reine Lehre gepredigt, ihre Anhänger haben dieselbe ihres sittlichen Charakters entkleidet und Ceremonien und Aeußerlichkeiten höher gestellt als die Uebung sittlicher Tugenden. Von allen Religionen ist keine so entartet und verkommen als die christliche (sic) mit ihrer Prädestinationslehre, ihrer Lehre von den Verdiensten Christi, von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und die Heilsgewißheit. Wer diese widersinnigen Lehren als unfehlbare Wahrheit festhält, dem werden alle Fehler gegen das Gesetz der Sittlichkeit vergeben, der hat keine Verpflichtungen gegen den Nächsten'. Wer wie die Protestanten das Mitwirken mit der Gnade Gottes ausschließt, die guten Werke für unnöthig hält, der kann den Beweis Momeries nicht entkräften.

Ditton Hall. A. Zimmermnn S. J.a



Analekten.

Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia.

Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert.

I.

Der anonyme syrische Codex der Bibliothek der Propaganda in Rom, der die Signatur K VI 6 trägt, eine von Mgr. David besorgte, moderne Copie einer alten, in Mossul befindlichen Handschrift, enthält in seinem ersten von Seite 1 bis 561 reichenden Theile eine ostsyrische Conciliensammlung, die, mit den Acten des Nicänums beginnend, zuerst die von den Nestorianern recipierten abendländischen Kanones und Actenstücke [1]) und daran anschließend dann die ostsyrischen Synoden von Isaak bis Henanischo (hnānīšō‘ [2]) umfasst.

Durch meinen verehrten Lehrer Professor Guidi auf diese nach verschiedenen Beziehungen wertvolle Sammlung aufmerksam gemacht und durch das Wohlwollen der hochwürdigen theologischen Facultät München in den Stand gesetzt, den Inhalt derselben näher zu untersuchen, habe ich nun dieses Synodikon im vergangenen Frühjahr zum Theil copiert, zum Theil excerpiert, eine Arbeit, von der im folgenden als erste Probe der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia geboten werden soll.

Dieser Briefwechsel füllt in der Handschrift die Seiten 219 bis 241, zum Theil eingeschlossen in den ‚Brief der Synode der abendländischen Bischöfe an ihre christlichen Brüder im Morgenland, worin sie die Patriarchalgewalt dem großen Katholikos verleihen, der in Seleucia und Ktesiphon residiert, und von welchem Briefe Bischof Agapet eine Copie genommen‘ [3]).

---

[1]) Darunter auch das ‚Synodikon des hl. Leo, Bischofs von Rom, an den ausgezeichneten, unglücklichen Flavian, Bischof von Constantinopel, gegen den gottlosen Häretiker Eutyches und über den orthodoxen Glauben‘, sowie die Kanonen von Chalcedon nebst den Unterschriften. [2]) Vgl. **Guidi** in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges. 43, 388 ff. — Jedem syrischen Eigennamen wird da, wo er zum ersten Male vorkommt, dessen genaue Transcription beigefügt. [3]) So meine Handschrift. Der Text

Den Beginn derselben macht der Schluss des Briefes an Helena; dann kommen vollständig die Briefe des Jakob von Nisibis und Ephraem, dann der Brief Papas an die Nisibener, in welchen wiederum die Briefe des Kyriakos, der Helena und fast der ganze Brief Papas an Helena eingeschlossen sind. Den Schluss bildet dann das Bruchstück des Synodalschreibens der Abendländer an Papa, worauf dann nach einem leeren Raum von $5^3/_4$ Seiten die Acten des Isaak die Reihe der ostsyrischen Synoden eröffnen. Diese Ordnung berechtigt zu dem Wahrscheinlichkeitsschlusse, daß wenigstens der Zahl der Stücke nach unser Briefwechsel vollständig ist.

Was nun den Grund dieser Textunordnung betrifft, die sich leider durch den ganzen ersten Theil der Handschrift hindurchzieht, so ist derselbe jedenfalls darin zu suchen, daß die Vorlage in diesem Theile großentheils aus losen Blättern bestand, die der Abschreiber ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, so wie sie ihm lagen, copierte, welche Verwirrung dadurch noch vergrößert wird, daß der Seiteninhalt des Originals ein viel kleinerer war (die Copie ist in Großquart und enthält die Seite 28 Zeilen), so daß oft mitten in der Zeile und mitten im Satze ein ganz neuer Zusammenhang beginnt. Etwas erleichtert wird das Zusammensuchen der membra disjecta dadurch, daß sich vielfach am Rande lateinische, auf den Zusammenhang hinweisende Bemerkungen aus der Feder Mgr. Chayyats (ḥayyāṭ) finden. Auffallend ist dabei, daß gerade vom Beginn der ostsyrischen Synodalacten an der Textzusammenhang keine Unterbrechung mehr aufweist, so daß der Schluss nahe liegt, dieselben seien aus einem anderen Originale genommen.

Lassen wir nun die Texte folgen, um daran dann eine Untersuchung über die Person des Papa, über die Echtheit und den Wert der Texte zu knüpfen.

I. Brief des Eusebius, Patriarchen von Rom, an Papa den Katholikos des Morgenlandes.

(S. 229[1]) Meinem Herrn, dem heiligen Mar Papa, dem Patriarchen: Eusebius dein Bruder verehrt dich. Da die Herrlichkeit Gottes nicht verborgen ist, noch die Großthaten seiner Heiligen, freuen sich der siegreiche

---

dieses Briefes ist nach der Kanonensammlung des Abdischo von Sauba (ʿabdīšōʿ, saubā) bereits gedruckt von Assemani in der Bibliotheca orientalis III 52 ff. und weist der dortige Text gegen meine Handschrift sehr viele aber nur bedeutungslose Varianten auf. Was dann den Bischof Agapet von Bet Lapat (lapeṭ) betrifft, so kommt dieser auch auf der stürmischen Synode des Dadischo (dādīšōʿ) i. J. 430 vor, wo er eben diesen Synodalbrief nebst dem an Papa verliest und bespricht, und es dürfte deshalb Assemani im Irrthum sein, wenn er aaO. mit Rücksicht auf die späte Autorität des Abdischo im Bücherkatalog (B. O. III 60) und im Nomokanon (9, 5, welch letztere Angabe aber selbst wieder im Widerspruche steht mit 8, 15) diesen Agapet als denjenigen bezeichnet, welcher das angegebene (jedenfalls apokryphe) Schreiben in den Orient gebracht.

[1]) Diese im Text stehenden Seitenzahlen des Codex zeigen in der Uebersetzung nur annähernd den Beginn der betreffenden Pagina an.

Pantokrator, Constantin, der König gepriesen in Ewigkeit, mit seiner Mutter ob deiner Großthaten und sie staunen über deine Wunder. Und wie die Großen in Rom beglückt wurden durch die wahrheitsgetreue Kunde von deinem göttlichen Wandel, so mögen sie auch gesegnet werden von deinem Hohenpriesterthum und von dem heiligen Stuhle des Mar Thomas des Belebers des Apostels Addai gemäß kirchlicher Ueberlieferung. Kirchengefäße (mānai tešmeštā) haben sie machen lassen und dir geschickt durch Sacrae. Nimm sie auf, o Herr, in Freude und stelle ihr Gedächtnis auf in deiner Kirche und es sei zu ewigem Gedenken. Aus dem Meere deines Segens möge reichlich über sie ausgegossen werden und über uns, diese Stadt und unser ganzes Gebet möge Gebet dargebracht werden ohne Unterlaß.

II. Ein anderer (Brief) des Juda (ihūdā) Kyriakos, Bischofs von Jerusalem, an Papa.

Dem Väterchen Papa, dem hohen Priester und Haupt der Evangelisten: Juda Kyriakos verehrt dein Hohenpriesterthum. (230) Der Prophet Isaias (42, 10 11) hat vorausgesagt von dir und den Heiligen wie du: ‚Das Lob des Herrn von den Grenzen der Erde her ist durch sie verkündet und durch diejenigen, die hinabfahren das Meer, durch die Bewohner der Inseln und die Bewohner der Wüste. Von den Bergeshäuptern soll man es rufen, von ihren Höhen, und es sollen loben die Klippenbewohner; an dem Schall ihres Heiligrufens erfreue Dich, o Herr und hilf unserer heiligen Stadt‘ (?). Ob der vielfachen Leiden und dunklen Drangsale, worin du dich auszeichnetest in Ueberstehung all deiner Kämpfe und Prüfungen durch die Heiden, haben Angst und Freude zugleich sich unser bemächtigt; Angst wegen unseres Kummers um dein Hohepriesterthum, Freude darüber, daß du dich auszeichnetest, die Krone des Sieges errangest und die Kirche in deiner Erniedrigung um ihretwillen erhöhtest. Jene Ereignisse wurden von vielen der Königin Helena zu Gehör gebracht, und da sie an allen Orten, besonders in den großen Städten die Kirche Christi erbauen und erhöhen will durch jede Art von Ausschmückung, wünscht sie in eurer Stadt Seleucia dem Herrn Christus eine Kirche zu bauen, und sie bittet deine Vaterschaft um Erlaubnis und mit der Erlaubnis um Rath. Gemäß dem von ihr erhaltenen Befehle habe ich deinem Hohenpriesterthum geschrieben. Thu und mach ihr zu wissen, was ihr frommt frei von Hindernissen. Bete für uns, für den siegreichen König, ihren Sohn Constantin und alle Beamten seines Reiches.

III. (Brief) der Königin Helena an Papa.

Dem hohen Priester Christi, dem reinen Tempel, der Wohnung des heiligen Geistes, meinem Herrn, dem Mar Papa, dem Patriarchen des Orients: deine Dienerin Helena naht mit Flehen und Verehrung

deinen heiligen Füßen. Was soll ich dem Herrn vergelten für alle mir erwiesenen Wohlthaten (Ps. 115, 3 = 116, 12), daß eine Sünderin wie ich heiligen Priestern wie du Briefe und Sacrae schreiben und schicken darf? Von David (dem Mann nach) dem Herzen Gottes habe ich es gelernt, welcher (Ps. 145 (146), 2) sagt: ‚Ich will loben den Herrn während meines Lebens und will singen meinem Gott, so lang ich bestehe'. Und auch ich, o Herr, juble in meiner Seele, (231) daß, nachdem Christus zu all dieser Größe uns berief und deinem Sohne Constantin den Sieg über seine Feinde gab in Kraft und Hilfe, im großen Zeichen des Kreuzes, in dessen Offenbarung vom Himmel niedergeworfen wurde das Lager der Feinde und erhöht das Horn der heiligen Kirche, — auch ich groß machen will den Namen Christi überall durch Kirchen, die ich baue, durch Zierde und Schmuck der Ausstattung in jeder Art, durch prächtigen Priesterdienst und durch Aufnahme der Armen. Nun, o Herr, was ersprießlich ist zu thun in eurem Gebiete, in welchen Städten es angemessen ist zu bauen, ob eine Verbindung (ma' brānā) möglich ist oder nicht, darüber möge meiner Sündhaftigkeit Kunde werden durch Vermittlung deines Sohnes und Schülers, des heiligen Jakob, Bischofs von Nisibis. Bete für uns, für deinen Sohn Constantin, den König und seine ganze Regierung, daß sie auf deine Gebete hin sich auszeichne in jedem guten, vollkommenen Werke.

IV. (Brief) des heiligen Papa an die Königin Helena.

Der gepriesenen Mutter, der gläubigen Königin Helena: Papa, der Diener Christi, der Verehrer und Heilighalter seines Kreuzes: Friede. Was du, o königliche Herrin, von uns verlangst — die Seelenkräfte sind nicht imstande, daß wir erkennen und dir schreiben, was ersprießlich ist. Denn die Christen unseres Gebietes rühmen sich der Armut, der Bande und Bedrängnisse aller Art. Eine kleine Hütte ist hergerichtet als unser Bethaus, nicht weil wir zu faul und lässig sind zu bauen, sondern damit nicht die Eifersucht der Heiden wegen großer Bauten über uns komme und die Christengemeinde Schaden leide in der Gefahr der Verfolgungen, die sie gegen uns erheben. Auch die von euch gesendeten (Gefäße des) Dienstes sind wir gezwungen zu verwahren und fürchten uns öffentlich derselben uns zu bedienen, damit sie nicht unter Vorwänden uns genommen werden. Und nicht nur vor den Heiden fürchten wir uns, sondern auch vor den Juden und Markioniten, welche, seitdem sie in eurem Gebiete durch die Macht eurer Herrschaft unterdrückt wurden, in dieses Gebiet flohen und kamen vor eurem Befehle. Vollkommenen Haß . .[1]) und bringen sie uns entgegen (232) und jederzeit erdichten sie gegen uns lügenhafte Anklagen und sind unsere Ankläger vor den weltlichen Richtern. Wir also haben, um unsere Ver-

[1]) Lücke von einem Wort.

hältnisse dir zu schreiben und kund zu thun, die unter unserer Regierung in unserem Gebiete herrschenden Zustände kurz angedeutet, wie ein Kranker, der seinen Schaden und seine Krankheit dem Arzte zeigt, und wenn ein weiser Arzt sieht, ob es für denselben eine Hoffnung gibt, so versteht er es ihn zu heilen. Die Macht, die Weisheit, die Einsicht, die Heldenkraft und der Sieg Christi ist mit euch. Euch geziemt es zu prüfen mit eurem Wissen und zu wissen mit Macht. Und wovon ihr wisset, daß es ersprießlich ist, das sollt ihr zu wissen thun mir dem Fremdling. Herrin, den guten Willen deiner königlichen Hoheit nehmen wir an als eine Gabe, die größer ist als Kirchen bauen, und in dir preisen wir Gott, den Herrn Christus, und mit Bitten und Flehen in Liebe und Ehrfurcht aus Herzensbedrängnis bringen wir in der Kirche Gottes für euch Gebete dar und besonders ich Papa, der Schwache, der Sünder, der Geringste aller Schüler Christi. Mit Thränen und Schluchzen flehe ich zum Herrn, daß er seine Rechte über euch ausstrecke und seinen heiligen Engeln befehle euch zu beschützen auf allen euren Wegen (Ps. 90 (91), 11). Und wie ein Hirt, der seine Lämmer und Schafe auf seine Schultern nimmt, so nehmet die Kinder der Kirche auf die Schultern der Macht[1]) (219) . . (alle?) Christen, welche den Erdkreis bewohnen. Friedensgruß sende ich Papa mit meiner Handschrift deiner gläubigen königlichen Hoheit. Das Kreuz unseres Erlösers Christus, in dem erhoben und erhöht wurde deine königliche Hoheit, bewahre die ganze Kirche unter dem Himmel. Amen.

V. Brief des heiligen Jakob, des Bischofs, an Papa.

Unserm heiligen Vater und gesetzlichen Lehrer und Erzieher in Christo, dem ausgezeichneten Priester und verehrten Greise, meinem Herrn, dem Mar Papa, dem Patriarchen: Jakob dein Diener und geringer Schüler deiner Unterweisung: Gruß im Herrn. O Herr, Neues gegen die Ordnung geschah von den Knechten des Feindes unseres Geschlechtes gegen dein Hohepriesterthum. Als die Kunde davon durch Schreiben unserer Brüder und Söhne, der gläubigen Kleriker, der festen und wahrhaftigen, die mit euch sind, zu uns gebracht wurde (und) als die Schreiben gelesen waren, da ergriff uns Verfinsterung; großes Staunen überfiel uns und Kümmernis und Beängstigung bemächtigte sich unser und des Lehrers Mar Aphrem, der wie ein Prophet in der Kirche Gottes genannt wird. Und besonders die gläubigen Frauen, welche von deiner Vaterschaft Hilfe erlangt in ihren Schmerzen, (220) die Jungfrauen, welche bedrängt waren von dem Widersacher, und in dir wurde er gebändigt, die Unfruchtbaren, welche auf deine Gebete und in deinen Segnungen gebaren und erfreuliche Früchte ihres Leibes sahen, und

[1]) Von da an bis zum Schlusse auf Seite 219; anscheinend sind dabei auch einige Worte ausgefallen.

Andere, Männer und Frauen, welche die Stimme deines geistlichen Verkehrs aufgerichtet und denen von dir Hilfe geworden und deren Bitten in dir zu verschiedenen Zeiten erfüllt wurden, — sie konnten nicht hinnehmen noch ertragen die bösen Schläge, die sie trafen durch das Lesen der Schreiben. Härter war die Trauer und der Jammer über eure Stadt, als derjenige, der gewesen über Josias, den König von Juda, und unsere ganze Gemeinde wurde in Trauer versenkt durch ihre Klagerufe, da sie sagten: ‚Du Zufluchtstätte unseres Gebetes, du großer Hafen unserer Segnungen; warum ist verstummet deine Stimme und schweiget dein Gesang, warum ist verdorrt deine gesegnete Rechte, daß wir von ihr nicht mehr mit dem Kreuze bezeichnet werden (nesṭleb) und du uns nicht mehr schützend bedeckest (traḥḥep ʿlain), wie du es doch gewohnt bist? Wer hat abgeschnitten die zu dir führenden Pfade, den Zugang und unseren Weg, daß wir dich nicht mehr erreichen? Wohin sollen wir gehen, du unser gepriesener Vater, in der Zeit der Bedrängnisse? An wessen Thüre klopfen? Denn sieh beraubt ist unser Geschlecht von heiligen Vätern wie du. Bei solchen Rufen der Söhne und Töchter deiner Vaterschaft ermattete die Denkkraft mit den Gliedern (des Leibes), das Herz vieler krampfte sich zusammen (ʾeḥad rṣap libbā lsaggiʾe) und wie eine Wasserquelle, so rannen die Thränen aus den Augenpupillen der Menschen. Und wir flehen, daß in Eile dieses Leiden an unserer Stadt vorüberziehe und daß unsere Trauer und unser Weinen getröstet werde durch heilige Schreiben, die du uns sendest. Jene Priester der Sünde nämlich, welche gesündigt und einfältige Menschen mit sich zur Sünde verleitet, jene Genossen des Akballaha (ʿaqballāhā) Miles und Habib[1]) und ihre Gefährten, deine Schüler, du kennst ihre geringe Bildung und all ihre Einfalt ist dir bekannt — gar viel haben sie in ihren Schreiben gebeten, daß ich für sie bei deiner Heiligkeit Fürbitte einlege, ob du befehlen möchtest und es angehe, daß sie losgesprochen würden, da sie ohne bösen Willen seien. Und wie du dem Mar Simon (šemʿon) verziehen, so (mögest) du auch ihnen thun. (221) Du habest sie geweiht zum Bunde, habest sie hinzutreten lassen zum Priesterthum; auf dein Gebet und deinen Segen hin, den sie von dir empfangen, sei durch sie der Unterricht ausgeübt worden. Da sie die Welt verlassen hätten und Einfalt erworben gemäß ihrer Erziehung,

[1]) Einen Akballaha finde ich in den von Hoffmann herausgegebenen Auszügen aus persischen Martyreracten als Bischof von Karka de Bet-Slok. Derselbe habe eine Tochter Bahrams I von einem unreinen Dämon befreit, dadurch das Aufhören einer Verfolgung bewirkt, viel mit den Manichäern disputiert und sei mit Jakob von Nisibis und Johannes von Arbela auf dem Nicänum anwesend gewesen. Miles ist der bekannte Martyrerbischof von Susa. Einen passenden Habib (Agapet) aus der Reihe der vielen Träger dieses Namens herauszufinden, ist mir dagegen nicht gelungen.

seien sie ohne Wissen dazu gebracht worden von jenen Bösewichtern und Verwirrern der Kirche, über deren Haupt das an eurer Vaterschaft begangene Unrecht und die über die ganze Kirche hin (hervorgerufene) Unordnung bald kommen und an denen schrecklicher Zorn in gerechter Strafe sich erfüllen möge. Wir, o Herr, haben alles, was jene gethan, und wie deine Vaterschaft gegen das Evangelium die Hand ausgestreckt und über die Prüfung, die in derselben Stunde über deine Vaterschaft kam, alles das deutlich aufgeschrieben und den heiligen Vätern gesendet durch solche, die du gewünscht und welche Schüler deiner Erziehung sind und die uns ersucht, die Schreiben überbringen zu dürfen. Und später haben wir noch zweimal Schreiben geschickt und rasch kamen dieselben mit den Schreiben unserer Väter zu dir . .[1]) O Herr, wir und die ganze Kirche mit uns tragen dein Leiden und nehmen theil an deiner Prüfung, (welche hervorgerufen ist) durch das Treiben der Schüler der Lüge. Da du nicht ertrugest die Verwegenheit, die Lästerung und Bosheit, die sie aus ihren Mäulern ausspieen vor dem Evangelium, ließest du dich besiegen vom Zorn und erschienst wie ein Verwegener. Doch brachte dir jene von deinem Herrn in Barmherzigkeit über dich verhängte Züchtigung keinen Nachtheil. Wenn es dir gefällt, wenn die Genossen des Miles, Akballaha und Habib mit ihren Brüdern Erbarmen finden in deinen Augen, o Herr, so halte dieselben wie diejenigen, welche dir tödtliches Gift in den Opferkelch warfen, und mit denjenigen, welche gegen dich Lügenzeugnis gaben damals, als du ausgespannt warst zur Marter vor den heidnischen Richtern und um ihres Zeugnisses willen Leiden, Peinen, Zerfleischung und Martern dir sich vermehrten. Am Ende aber verziehest du ihnen und statteteft sie aus mit bischöflichem Range. Auch sie mögen wie diese gezählt werden und Verzeihung erlangen. Auch über unserer Niedrigkeit, unserer Stadt und unserem Lande, (222) die wir in deinem Gebete eine Zufluchtstätte haben, sei jederzeit die Erinnerung deiner Gebete.

VI. Folgt (der Brief) des Mar Aphrem des Lehrers an Mar Papa den Katholikos, den Patriarchen.

Dem Großen Gottes, dem Erprobten und Erwählten in der Reihe der Väter, ausgezeichnet in allen Dingen des Herrn, meinem Herrn, dem Mar Papa, dem Katholikos: Aphrem der Sünder, der Schwache, der Geringste deiner Schüler, bringt dir um deinetwillen Verehrung dar aus der Ferne wie in der Nähe vor deinen heiligen Füßen. Ich, o Herr, täusche mich nicht zu wissen, wer ich bin und wem ich einen Brief schreibe. Auch die Schrift lehrt mich das und sagt zu mir: ‚Was für dich zu groß ist, sollst du nicht begehren‘ (Eccli. 3, 22 (21)). Meine Kleinheit, o Herr, und deine Größe in Gott erkannte und er-

[1]) Lücke von 2 bis 3 Worten.

kenne ich. Weil du aber zu verschiedenen Malen wie ein barmherziger Vater hervortratest und in deinen Schreiben dafür hieltest, daß wir gewürdigt werden sollten unter deine Schüler gezählt zu werden, so habe auch ich nach kurzer Zeit, in dieser Zeit voll Hinterlist und Schädigungen, in diesem Kriege, der hereinbrach über die Kirche Gottes, in den Schädigungen, welche deine Vaterschaft durch Verrätherschaaren trafen, Begierde getragen, mit dir theilzunehmen (wenigstens) durch die geringe Münze meines Wortes. Es sah, o Herr, Satan, daß sich auszeichnete deine Vaterschaft in allen Tugendleiden und in allen Drangsalen der Geduld, daß du eintratest in den Kampf und dich auszeichnetest in deinem Ringen; vor den Augen der Machthaber dieser vergänglichen Welt verachtetest du die harten Schmerzen und schätztest gering die bitteren Drangsale. Es staunten die Heiden und ihre Häupter waren voll Bewunderung und in der Menge deiner Großthaten flochtest du den großen Kranz derselben und gabst ihn der heiligen Kirche. Da nun Satan deine Tapferkeit in dem Kriege, den er durch die Anbeter und Diener der Elemente gegen dich ordnete, nicht besiegen konnte, erwählte er sich Knechte aus den Schülern der Lüge ..[1]) in der Kirche. Und weil deine väterliche Ruthe über sie ausgestreckt war zur Züchtigung in Erbarmen, damit sie nicht seien Unkraut unter dem Weizen im Acker der Kirche, noch erfunden würden als zurückgewiesene Münze auf dem Kauftisch des Himmelreiches, (223) das für ihre guten Werke (ihnen werden sollte), und da sie schuldig waren wie Söhne ihren Eltern dir guten Lohn einzutragen, trugen sie dir Böses ein für Gutes und Haß für Liebe. Ihren Mund machten sie wie einen Köcher, ihre Lippen wie einen Bogen und ihre Zunge wie ein zweimäuliges Schwert. In den Nächten giengen sie schwanger mit Bösem und gebaren Frevelthat bei Tage; sie murmelten im Dunkeln und knüpften ein Geheimnis im Finstern; sie sammelten Ihresgleichen und machten sich Schaaren der Hinterlist; Andere, die als rechtschaffen galten, machten sie irre und führten die Leute hinter sich (denselben?) her durch den Ruf der Rechtschaffenheit. Da jene mit ihnen verbrüdert waren, erstarkte ihre Schaar, gewann Vertrauen ihre Ruchlosigkeit, wurde angenommen ihre falsche Anklage. Durch diese und solche Knechte hoffte Satan die Großthaten deiner Vaterschaft zu beflecken. Als sie gerüstet waren zum Kriege, zeigten sie sich als Eiferer; sie spreizten und warfen Lüge wie Pfeile und Unwahrheit wie ein Schwert und Schmähung und Schimpf wie faulen Koth und Verläumdung viel abscheulicher als das Laken der Menstruierenden. Und Satan brachte zum Schweigen diejenigen, welche als rechtschaffen galten, daß sie der Wahrheit nicht Vertheidiger seien. Er warf seine Decke und verhüllte in der Dunkelheit seiner Finsternis

[1]) Lücke von einem Wort.

die Einsicht, den Verstand und das Denken eines jeden, damit du allein bleibest und niemand mit dir sei in dem Kampfe, der von den Hausgenossen gegen dich geordnet wurde. Er erfüllte sie mit Zorn und Grimm und entflammte sie in eitlem Hasse gegen dich. Sie stritten ..[1]) und kämpften und brüllten mit ihrem Geschrei wie Leute von der Leidenschaft getrieben; sie knirschten mit den Zähnen und bissen mit den Lippen; sie hatten Hunger nach deinem heiligen Fleische und Durst nach deinem Martyrerblut. Abscheuliches, was nicht (wahr war[2]), sagten sie über dich alle zumal aus. ‚Wir haben es gehört, alle, vom Hörensagen‘, sagten sie; aber ein Augenzeuge, der gesehen hätte, was sie sagten, war nicht unter ihnen. Als er da sah, daß du bei all dem seinen Willen nicht erfüllen werdest, erregte er dich wie einen Eiferer und entflammte er dich wie einen Getreuen, die dir von ihnen widerfahrene Ungerechtigkeit und Gewaltthat vom heiligen Evangelium zu fordern. (224) Du tratest hinzu wie es nicht Sitte ist; du thatest was nicht in der Ordnung ist und erhieltest Strafe an der ganzen diesem Kampfe entsprechend dir bestimmten Krone der Herrlichkeit, ohne daß du jedoch der Leiden beraubt worden wärest, in denen bewahrt ist Lohn und Belohnung (?). O Herr, wenn du in deiner Jugendzeit mit Christi Hilfe die Leidenschaften unterwarfest und die Begierden bändigtest, staunenswerte Machtbeweise wirktest und Zeichen und Wunder thatest, daß in diesen Geschlechtern niemand gesehen wurde, der das gethan hätte; wenn zu deiner Patriarchenwahl Orient und Occident einstimmte und du die achtundsechzig Jahre seit deiner (Erhebung zur) Hausherrenwürde in gutem Rufe hinbrachtest und (wenn) jetzt, da du gekommen bist zur Höhe des Greisenalters mit achtundsechzig Jahren, welche du das Hohepriesterthum verwaltetest im Orient und Occident, niemand im Priesterrange ist, der dich erreichte in irgend einer jener Gnaden, die du von deinem Herrn empfiengest: so kann man das, was deiner Vaterschaft in dieser Zeit nachgesagt wurde, wenn den Todten im Grabe, auch dir nachsagen. Denn nicht nur hast du ein hohes Greisenalter von mehr als hundert Jahren erreicht — sondern wenn du auch ein Jüngling wärest, so hätten doch jene Wunden und Male, die du auf allen Gliedern deines Leibes trägst und zwar wegen der Parteiungen, Schläge, Leiden, Peinen, Schmerzen und Krankheiten, von denen du in den verschiedenen Zeiten deiner Kämpfe, besonders aber jetzt, heimgesucht wurdest (bewirkt), daß jedermann wisse, daß erkaltet ist dein Leib, daß deine Glieder geschwunden, daß von dir gewichen das Verlangen nach Speise und Schlaf und daß all deine Regungen und Sinne ihre Gebrauchsfähigkeit verloren[3]).

---

[1]) Lücke von einem Wort. [2]) So wird die Lücke zu ergänzen sein. [3]) Der Sinn dieses anscheinend etwas in Unordnung gerathenen



Wer ist, der auf die Hoffnung der beiden Welten[1]) verzichtet hätte, daß er dieses und derartiges zu sagen ersinne? Wenn aber Leute von denen, welche sich selbst zur Knechtschaft Satans, ihres Vaters, vermiethet, sich solcher und derartiger (Anklagen) bedienen, weil sie selbst so sind, wer von den Kindern der Kirche, der deine Vaterschaft kennt und ihre verwegenen, verderblichen Worte hört, sollte sich zur Sünde verführen lassen und von ihnen annehmen, (225) wenn nicht vielleicht auch er ein Knecht Satans ist wie sie? Das, o Herr, schreibe ich deiner Heiligkeit, da ich nicht fähig bin, zu verstehen, gegen wen Satan diesen Krieg bereitet. Denn siehe, ich sehe, daß sie nicht vermögen deiner Vaterschaft betreffs deiner Amtsführung, Krankheit und deines körperlichen Gebrechens deine gewaltigen Mühen und deinen herrlichen Wandel zu entreißen. Auch die Schriften, welche jene verwegenen Söhne des Verderbens verfaßt, welche sich selbst Hirten genannt (nämlich) der Sünde, waren nicht imstande, dich vom Dienste des Hohepriesterthums zu entfernen; vielmehr sind sie verworfen und von der Höhe ihres Ranges abgesetzt in dem von dir über sie verhängten Gerichte, besonders die Anhänger des Akballaha und Miles und ihre Genossen, welche seit der Zeit, da du das Gericht über sie ergehen ließest, wie Verfluchte und Unreine sind, und die Secte, die durch sie ausgekocht wurde, ist jetzt gebannt. Und es fand Satan was er erstrebte, daß die Menschen dem ewigen Leben entfremdet wurden. Aber zugleich mit der ersten Verfolgung der Heiden, die sich erhob gegen die Kirche, (waren) Zwietracht, Verwirrung, Uneinigkeit, Tumult, Parteiung, welche über die Christen kamen, und die ganze Kirche wurde erschüttert, so daß dieser Krieg vielleicht härter war als der äußere[2]). Denn es eilten die Boten jener verwegenen Bösewichter und rasch waren ihre Sendlinge mit jenen gegen deine Vaterschaft verfaßten Schreiben und brachten dieselben in die Ortschaften, und während sie deine Vaterschaft durchaus nicht schädigen konnten, erregten sie die Kinder der Kirche durch ihre hinterlistigen Worte und Schriften. Und wie wir gehört haben, sind Viele abgefallen von ihrem Glauben, durch verwirrende, abscheuliche Nachrichten und Schriftstücke von allerlei Art,

---

Satzes scheint zu sein: erstens bist du schon über hundert Jahre alt; zweitens bist du durch viele Leiden so heruntergekommen, daß die dir vorgeworfenen peccata turpia innerlich ganz unwahrscheinlich sind. Vgl. dazu die später anzuführenden Angaben des Barhebräus.

[1]) Ein Terminus, der im Sinne der Anthropologie des Theodor von Mopsueste gefaßt in der späteren syrisch-nestorianischen Literatur sehr häufig vorkommt; aber hier vielleicht noch nicht in diesem bestimmt pelagianischen Sinne zu verstehen. [2]) Der Text ist hier sicher verdorben; ich übersetze, so gut es geht.

welche dieselben brachten und ihnen vorlasen zur Freude und Ergötzung der Verwegenen und zum Fallstricke und zur Herzbrechung vieler. Und es war jener Krieg wie in Schlangenkrümmungen (ʿqalqelā) so daß, ob man auf deine Vaterschaft schaute oder auf jene Anhänger des Akballaha und Miles oder auf jene Verwegenen oder auf die ganze Kirche, wohin immer man spähte (226) — dort fand man die ganze Wucht des Krieges. Aber zur Heilung dessen war deine Weisheit genügend. Akballaha, Miles und seine Genossen weinen und jammern über sich selbst, schmerzlich bereuen sie und schriftlich nahen sie Allen, die dich wahrhaft lieben, für sie Fürsprache einzulegen. Auch an meine Niedrigkeit schrieben sie, daß sie, wenn möglich, gehalten würden wie Mari und Johannan, welche, als man deine Vaterschaft in Ketten und Banden vor die Tribüne der Richter schleppte, in ihrer Bitterkeit Steine auf deine Vaterschaft warfen, welche es sogar wagten, deine Kleider auf dem Markte zu zerreißen, die Haare deines Hauptes und Bartes auszuraufen und dich ins Angesicht zu speien vielmals vor Juden und Heiden. Hernach aber, als kurze Ruhe war und du befreit wurdest von deinen Banden, hießest du sie zu dir kommen, tröstetest sie und muntertest sie auf und gewannest sie. In deiner Herablassung erbarmtest du dich ihrer und infolge deiner überströmenden Liebe zu ihnen zeigten sie Reue nicht nur vor den Christen, sondern auch vor den Heiden und Juden. Wenn es deinem guten Willen so gefällt, so entscheide, wie du bisher Vielen Gutes für Böses erwiesen, auch über sie deinen Gewohnheiten gemäß Verzeihung. Und auch mir dem Geringen möge von dem Tisch deiner Zunge eine kleine Krume gegeben werden; in den Reihen deiner Schreiben gedenke meiner Geringheit; durch die mir gespendeten Segnungen mach reich meine Bedürftigkeit aus deinem großen, unversieglichen Schatze und es möge mir gestattet werden von dir — höre mein bittendes Flehen — und es möge aufgehoben werden dein gegen mich (ergangenes) Verbot, daß ich die Schrift, die ich über dich zu verfassen begann, vollende, damit durch dich mir Gedächtnis sei in der Kirche Gottes und damit die nach uns kommenden Geschlechter kennen möchten den großen Reichthum deines herrlichen Wandels und die Wogen, Wellen und Fluten, die über dich hingiengen zu verschiedenen Zeiten, worin du tapfer und wachsam erfunden wurdest, und deine Weisheit und Wissenschaft (diejenige) aller geistigen Steuermänner der gegenwärtigen Geschlechter überragte. (227) Auch unsere Stadt und unser Land, welche trauern über deine Vaterschaft, mögen Trost erhalten durch deine Schreiben und auch den väterlichen wahren Hirten des abendländischen Gebietes, welche von den wüthenden Arianern verfolgt werden, möge von deiner Vaterschaft ein officieller Brief geschrieben werden, weil auch sie bereit sind, deiner Vaterschaft durch deine Diener und Schüler, die Kleriker der Kirche

unserer Stadt, in Bälde Schreiben zu schicken ..[1]). Der heilige Mar Jakob, unser Bischof und seine ganze Herde zugleich mit meiner Armseligkeit und Geringheit: wir verehren dich und bitten um dein Gebet in unserm Herrn, der dich bewahrt hat an der Spitze seiner heiligen Kirche.

VII. Brief des Mar Papa an die Nisibener.

Dem heiligen Volke mit dem Hirten, den Lehrern, Priestern und allen Ständen der gläubigen Männer und Frauen mit Kindern, Jünglingen und Jungfrauen: Papa, der Schwache, das Haupt der Bischöfe des Morgenlandes in Jesus Christus, dem Bewahrer seiner Kirche vielen Gruß. Meine Lieben! Nicht Menschen habe ich seit meiner Jugend gearbeitet, um von Menschen durch Lob in Wort und Schrift Lohn zu empfangen. Und nicht bin ich wie ..[1]) des Ranges, wozu ich berufen wurde; sondern in allem bin ich geringer als jedermann. Und jetzt ist es für mich Zeit wie der Prophet Elias (3 Reg. 19, 4) zu sagen: ‚Nimm meine Seele von mir; denn ich bin nicht besser als meine Väter'. Wenn Elias bei all seinen Großthaten sprach, er sei nicht gut wie seine Väter, wie sollte ich, der ich nicht fähig bin, die geringen Maaße meiner Väter zu erreichen, mit ihrer Größe und Tüchtigkeit wetteifern? Wenn ich zum Staub ihrer Füße laufe, ohne ihn zu erreichen, was laufe ich zum Berge ihrer Vollkommenheiten und besonders jetzt, da erhoben sind die Fluten, hoch die Wogen, gewaltig die Stürme und hart die Kriege, bereit, in Bälde über die Kirche Gottes zu kommen. Außerdem aber, daß ich ungebildet bin in der Rede und schwach an Wissen, ja abgesehen davon, daß ich in meinen Sünden leide in Mühsalen und Krankheiten, geschwächt von der Menge der Prüfungen, so hat auch das Alter mich gebrochen und gebeugt, besonders aber die Angriffe und Prüfungen, die über mich kamen (228) von Seiten jener heimlichen, in der Kirche verborgenen Heiden, die fälschlich Säulen und Grundmauern genannt werden, und jetzt sind sie Männer des Umsturzes und der Zerstörung, obwohl sie selbst sich den Leuten als Baumeister vorstellen. Und das ist erst der Anfang des kommenden Verderbens. Wozu soll ich leben, wenn die Schüler Feinde sind und die Söhne Ankläger und Richter, in denen, weil sie keine wahren Söhne sind, keine Gottesliebe gefunden wurde. Als nämlich früher jener Kampf sich gegen mich erhob, von Seiten jener, die an Zahl mehr Götter als Dörfer haben, (232[2]) und viele Christen schwach waren und Christus

---

[1]) Lücke von einem Wort. [2]) Hier setzt in der Handschrift der Schluss des Synodalschreibens der Abendländer betreffs Ertheilung der Patriarchalgewalt ein; woran sich dann die Briefe des Eusebius, Cyriacus, der Helena und fast vollständig der Brief Papas an Helena schließen, wonach auf Seite 232 unser Brief seine Fortsetzung findet.



verläugneten, als sie meine Wenigkeit ergriffen und banden mit schweren Banden, mich peinigten mit Hunger und Durst, mit Schlägen und Streichen, und unter allen Schmerzen, die über mich hingiengen, keiner war gleich jenem Schmerze, da sie Nadeln und Angeln unter die Riemen (? petrē) meiner Hände und Füße legten, als sie sogar meine Hände und Füße durchbohrten, Stricke einführten in die Löcher meines Leibes und mich aufhängten mitten in der Versammlung der Richter, mich entkleideten, entblößten und auf dem Markt herumführten und Christus meiner Schwachheit half, mich heimsuchte in der Heftigkeit meiner Schmerzen, mir Weite machte in dem Andrange meiner Peinen und Ruhe gab in der Bitterkeit meiner Leiden: bei all dem litt ich nicht so wie bei jenem Schmerze, wegen jener heimlichen Heiden und offenkundigen Feinde, (233) die verderblicher und verwirrender Weise sich selbst Bischöfe nannten, theils auf Befehlsschreiben jenes Todten hin, der Bischof gewesen und ohne Handauflegung auf dem Throne saß und sich selbst Bischof nannte, theils ordiniert waren von je einem Bischof, während andere sagten: ‚Wir sind ordiniert'; wenn aber ihre Sache untersucht wurde, stellte sich heraus, daß sie es nicht waren. Wieder andere, die kanonisch ordiniert waren, zogen, wenn der Bischof einer berühmten Stadt starb, fort von ihren Sitzen und wurden Ehebrecher in der Verbindung . .[1]) in geistiger Ehe und befleckten dadurch den ganzen Leib der heiligen Kirche. Andere vertrieben mit Hilfe Verwegener wie sie, Bischöfe von ihren Sitzen, setzten sich an ihre Stelle, tödteten und erbten in der Kirche. Andere wurden der Häresie angeklagt. Andere vollbrachten, wegen der συνείσακτοι, mit denen sie der Lust fröhnten, Schwängerung und Kindsmord. Andere verkauften die Güter der Kirchen und Klöster und bereicherten damit ihre Verwandtschaft. Andere stellten sich hin als nüchterne Nasiräer und doch fand es sich, daß sie Wein tranken mit Kränzen und Sängern an unerlaubten Orten und daß sie Sünde in der Sünde vollbrachten. Weil nun Viele von ihnen in ihrer Nachlässigkeit abirrten und zugleich verloren giengen, gewannen jene, da wir sie wie Söhne insgeheim durch unsere Ermahnung gewinnen wollten, daß sie Buße bezeigen sollten, Verwegenheit wie eine freche Buhlerin, ja mehr als sie, und um ohne Haupt und Richter und Rechenschaft zu sein und um ohne Furcht und Gefahr den Willen ihrer unreinen Gelüste zu erfüllen, verbrüderten sie sich alle mitsammen, und solchen Handel haben sie geschlossen gegen die Kirche Gottes. Und sieh, sie sind geworden zur Schande und zum Gespötte, es lachen und stehen über uns hin Heiden und Juden zumal. Und jetzt kümmert euch nicht um mich; denn ich, Papa, bin keinem

[1]) Lücke von einem Wort; dem Sinne nach wird wohl ‚ungesetzlich' einzusetzen sein.

Menschen etwas schuldig, sondern all meine Schuld schulde ich Gott allein. Und er, der weiß, daß ich ihn nicht bezahlen kann, (234) erläßt mir meine Schulden in seiner Barmherzigkeit. Denn ihm allein habe ich gesündigt und besser geziemt es mir von dem gerichtet zu werden, dem ich Schuldner bin, als von denen, welchen nicht ich schuldig bin, sondern sie mir, und die täglich mich verfluchen.

Du aber, o Bruder, Mar Jakob, Hirt und Leiter von Nisibis, der du von uns Trostschreiben verlangst; ich bin beauftragt, dir kund zu thun: Thu ab von dir die Ruhe; bereite dein Angesicht zum Leiden; richte dich für die Drangsale und mehr als ein Steuermann am Steuer seines Schiffes wache, hüte, sei wachsam im Gebete, ob der Drangsale eurer Stadt, der Zertrümmerung deiner Gemeinde, der Plünderung deiner Kirche, der Entblößung der Tochter deines Volkes. Nicht erlahme vor dem Unterdrücker, der wie ein überschwemmender Fluss über euch kommt denn der Geist des Herrn demüthigt ihn. Sondern gürte deine Hüften, steh tapfer und schließe die Bresche deines Volkes. Und deinen Vätern im Abendland thu kund, daß diese Verfolgung der Arianer rasch vergeht. Und nach der Zeit ferner ist (die?) große Verfolgung in eurer Stadt und zugleich kommt die Verfolgung über die Herden und ihre Hirten und es ist Zerstörung der Kirchen, Umstürzung der Altäre, Verspottung und Beschimpfung der heiligen Schriften und Geheimnisse. Vergießung von Menschenblut aber wird nicht geschehen. Wenn aber (dann) Ruhe ist in der Kirche des Abendlandes, wird großer Krieg sein in der Kirche des Morgenlandes und es wird sein Drangsal und Verfolgung, dergleichen keine noch beschrieben und erzählt wurde. Die Erde wird trunken sein vom Blute der Heiligen und die wilden Thiere werden fressen von ihren Leichen, satt werden und übrig lassen. Auch haben wir unsere heiligen, geliebten Söhne Akballaha und Miles, bevor eure Schreiben kamen, wieder aufgenommen, mit uns an den Geheimnissen theilnehmen lassen und ihnen die Vollmacht gegeben, in ihrem Range zu dienen wie zuvor, weil sie Blutbräutigame der heiligen Kirche sind. Jedoch werden sie nicht so gepeinigt werden in ihren Kämpfen wie mein geliebter Sohn Mar Simon, noch wie Abdoma der Priester und Oekonom. Die Dauer der Drangsal in der Kirche des Morgenlandes wird aber sein vier Jahrwochen, und drei Patriarchen einer nach dem andern (235) wie Feldherren an der Spitze ihrer Lager werden vollendet werden in schrecklichen Todesarten.

Und du, o Lehrer, Mar Aphrem, der du als Prophet genannt wirst in der heiligen Kirche, um Lösung des gegen dich (ergangenen) Verbotes wegen der Abfassung von Geschichten über uns, die wir in Sünden todt sind, bittest du: du und sonst niemand, sollst bevollmächtigt sein, über uns zu schreiben. Jedoch soll man diese Schriften, welche jene durch die Mühe ihrer Schreiber in ihren Codices angefertigt und nach den Ortschaften versendet —

wenn man in ihren Kirchen und Klöstern jene Schriften findet, welche die Verwegenen mir zum Hohne und zur Schmach verfaßt, soll man sie nicht zerreißen, noch verbrennen, noch auslöschen noch irgendwie corrigieren mir zum Troste, sondern so sollen sie bewahrt bleiben, wo immer sie sind bis zum Ende der Tage und er unser Herr wird in seiner Gerechtigkeit gemäß seinem göttlichen Wissen an jenem großen Gerichtstage seiner heiligen Kirche Recht fordern. — Und du, unser Geliebter Sohn, Mar Aphrem, sag den Töchtern von Nisibis, besonders denen, die ich erzogen und unterrichtet: Lasset ab von der Trauer und Klage über mich, Papa .. [1]) und denket daran, zu klagen über euch selbst und eure Stadt. Sie sollen beginnen Melodien (qālē) der Klage zu componieren; ein Weib soll die andere den Ton (qintā) des Schmerzes lehren; sie sollen einander lehren und lernen. Mahne sie: Euer Haar ist bewahrt dem Scheerer, pfleget es nicht mit Salben und Oel; eure Leiber sind bewahrt zur Trauer und Klage, zum Sitzen auf der Erde und zum Uebernachten auf den Dächern; beginnet nicht sie zu verweichlichen. Und auch du zieh aus, Erfindungen zu suchen; richte dir verschiedene Töne und Klänge aller Art; ermuntere dich selbst; sammle deine Gedanken und bereite dir einen Ort der Ruhe, Schreibers Hilfe und viele Tafeln für Codices; denn zu schwer wird für dich (allein?) die Mühe. Vier Jahrwochen .. [2]) Theile der fünften Woche. Schreib: .. Gedächtnis aller Uebel, welche kommen über (die Stadt[3]), Hungersnöthe, Pestkrankheiten, Kriege gegen die Kirche und Kriege der Reiche, Plünderung Eines vom Andern, (236) Erdbeben, Erschütterung großer Städte, Regenmangel und landbesetzende Heuschrecken zehn Jahre lang. Ich Papa, wie mir befohlen wurde, habe es angemerkt in diesem Briefe. Ueber das Weitere, was in diesem Briefe nicht angemerkt ist, erfahret ihr von meinem geliebten Sohn, dem heiligen Mar Simon, dem wir es zugestanden, daß er nach uns die Leitung des Patriarchates habe und dem wir Alles befohlen und ans Herz gelegt betreffs dessen, was uns zu wissen gegeben wurde. Auch wir haben das dem Mar Simon zu wissen gethan in Anwesenheit des Mar Aphtalma ('aphṭalmā) des Priesters und Oekonomen. Ich aber gehe hin in den Krieg, indem ich Leiden auf Leiden trage und Uebel auf Uebel wie ein Vater, der die Zerstörung und Verwüstung seines Hauses sieht und das Verderben seiner Söhne und Töchter .. [4]) Verwandtschaft. Ich schreibe es und fern ist es (noch)

[1]) Lücke von einem Wort [2]) Lücke von einem Worte; ich möchte statt des Plurals: mnavātā ‚Theile‘ den Singular lesen und dann ergänzend übersetzen: ‚und ein Theil der fünften Woche‘. Das wären dann die Jahre 334—363 d. h. bis zur Abtretung von Nisibis durch Jovian. [3]) So ist wahrscheinlich die Lücke zu ergänzen. [4]) Wohl zu ergänzen ‚und seiner ganzen‘.

eine Jahrwoche. Am Beginn der zweiten Woche werden sie erwachen eines nach dem andern, nicht alle zumal. Leset den Brief und hernach soll nicht geschrieben werden.. Wer es aber wagt, sei ausgeschlossen von dem Erbe Christi. Bereite seine Verehrer auf das Himmelreich. Die ganze Kirche eures Gebietes werde bewahrt durch die Hilfe Christi und durch die Gebete derer, die seinen Willen vollbringen. Unser Herr sei mit uns, mit euch und mit seiner ganzen heiligen Kirche. Amen.

VIII. Synodalschreiben der abendländischen Väter an Mar Papa, den Katholikos, worin sie das aufheben, was gegen ihn von den Anhängern des Miles und ihren Genossen geschehen war.

Dem Herrn .. unserm Bruder und Mitdiener, dem vielfachen Triumphator.. dem zweiten Elias an Eifersglut in Christo, dem Mar Papa, dem Patriarchen und Metropoliten.. Gaios, Petrus, Paulus (petrā, paulā), Phlavianos.. Klion (qlion), Philippos, Alexandros.. Eusebios, Grigorios, Armanites ('armanīṭīs), Basilikos mit dem Reste aller Brüder der Bischöfe, die mit uns sind in der Kirchenversammlung in Jesus unserm Herrn und unserm Erlöser Christus: viel sei euch Friede[1]). Eines Sinnes schreiben wir den Brief deiner Heiligkeit, (237) o Herr, weil vereinigt, um vielleicht von dem König des Alls Befreiung für die Kirche Gottes bei uns zu finden. Denn da sie noch nicht befreit war von den Winden und Wellen des Heidenthums, indem das Schiff noch nicht einmal zu dem Hafen gelangt war, kamen über uns die Stürme der Arianer. Denn wie würgende Wölfe warfen sie sich auf die Herde Christi und trauernd, seufzend und weinend über die großen Irrthümer, worin sie verirrt waren, (brachten wir) Gebete und Bitten dar, er möge der Kirche seinen wahren Glauben bewahren. Und als wir für diese unsere Trauer noch nicht getröstet waren, wurde uns ein böser Schlag auf unsere schwere, bittere Wunde hinzugefügt durch das Lesen jener zwei Briefe, welche uns geschickt wurden von unserm Bruder, dem heiligen Mar Jakob, dem Bischof von Nisibis und dem heiligen Mar Aphrem, dem Aramäer, der wie ein Prophet in unserem Geschlechte erschienen ist. Und als ihre Briefe aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt und vorgelesen wurden in der Versammlung, erhielten wir aus ihnen Kunde von der Frevelthat, welche wüthende Verführer vollbracht in Zustimmung Geweihter, welche von dir Bischöfe genannt waren. Jene, welche kleine Kinder sind an Verstand und zu

[1]) Abdischo von Sauba, der mit Beziehung auf Timotheus I in seiner Kanonensammlung Citate aus diesem Synodalschreiben mittheilt, erwähnt als Theilnehmer dieser Synode: Gaius von Rom, Petrus von Alexandrien, Paulus von Antiochien, Flavian von Ephesus, Alexander von Jerusalem und Gregor Thaumaturgus. Vgl. B. O. III 56 57 237.



einfältig, um durch die Mühe des Nachforschens etwas zu finden, glaubten auf den Namen der Tugend hin alles thun zu dürfen. Sie gaben die Hand jenen Unverschämten und Verwegenen, welche vermittels..[1]) von deiner Heiligkeit abgesetzt und ausgestoßen waren. Andere, welche auf eine Bestimmung hin von dem Dienst ihres Ranges suspendiert waren, verbanden eine Schar wie reißende Wölfe und suchten die verfolgte Kirche des Morgenlandes durch das Werk Satans ihres Vaters[2]) zu verderben. Und sie gedachten zuerst an den Obersten und das Haupt der Hirten ihre Hand zu legen und schämten sich nicht trotz deiner vielfachen Mühen, deines hohen Greisenalters und der langen Dauer deiner Regierung über sie. Denn sieh, achtundsechzig Jahre dauert (schon) deine Leitung der Verwaltung in der Kirche Gottes und hat dein Hohepriesterthum in Staunen gesetzt Morgenland und Abendland zumal. Sie aber geriethen nicht in Bewegung noch Furcht (238) vor dem gerechten Gerichte Gottes, jene Verwegenen, daß sie vor Altar und Evangelium theils Ankläger theils Zeugen machten, welche vermittels des Evangeliums ihre Zunge Lüge lehrten (einen Meineid schworen). Weil sie gottlos, ohne Frömmigkeit und Scham sind, wagten sie es, den faulenden Unrath ihrer Worte durch Anklagen gegen dein Hohepriesterthum zu offenbaren. Sie entfernten aus ihren Augen und vergaßen alle großen, herrlichen Thaten, die durch deine Hände bei ihnen gewirkt waren, und was unglaublich ist, wagten sie von deinem heiligen Leibe zu schreiben und auf der Synode zu sagen. Wenn deine Vaterschaft in irgend einem Dorfe ihnen achtundsechzig Jahre lang nur Thorhüter gewesen wäre, so wären sie schuldig, den betreffs deiner um sie (aufgewendeten) Mühen geschlossenen Vertrag zu halten. Um wie viel mehr aber sind sie es jetzt schuldig, da du die ganze Last des Morgenlandes auf dich nahmst, vielfache Leiden um ihrer geistigen Schwachheit willen trugest und um ihretwillen den Schlaf von deinen Augen und die Ruhe von deinem Leibe verscheuchtest. Und jetzt, da deine Glieder vor Mühen hingeschwunden sind, wie sehr sind sie da schuldig, deiner Vaterschaft guten Lohn hervorzubringen, der du wie ein barmherziger Vater sie aufnahmest. Aber für das Gute, das du ihnen erwiesen, fielen sie über dein ehrwürdiges Greisenalter her wie wüthende Schlangen und mit teuflischer Wuth gehen sie umher und wenden sich ab vom Anblick der herrlichen Krone deines Alters. Und wenn sie nun die Hand ausstreckten gegen dein Hohepriesterthum, weil darauf abzielend und dazu bereit: warum schlug deine Heiligkeit auf das Evangelium und wurde so ziemlich gleich dem Propheten Habakuk, der wegen des Bösen, das er sah, gegen seinen Schöpfer streiten wollte. Deshalb wurdest du an dir selbst gestraft. Nicht wie dort die Thoren glaubten:

[1]) Lücke von einem Wort. [2]) Durch Verführung?

‚Wegen seiner Schändlichkeiten ist Papa gestraft worden'; das sei ferne, daß wir wie diese denken. Wenn sie aber Christum ins Angesicht spieen, ihm Backenstreiche gaben, ihn aufs Haupt schlugen und verspotteten und später zu wiederholten Malen die Altäre umstürzten, die Priester tödteten und das Sacrament (qūdāšā), welches ist sein heiligender Leib, mit Füßen traten (239) und wenn all das nicht nur von Feinden vollbracht wurde, sondern von Hausgenossen, ja von solchen, welche sich Hirten nannten, deren Feuer noch jetzt in unseren Kirchen glüht, und die nicht satt werden uns zu morden und zu verderben, und die Orthodoxen, die mit uns sind und wenn sie doch keine Strafe erlitten, so hat deine Heiligkeit nicht wegen dessen, was über dich ausgesagt wurde, Strafe erlitten. Denn es ist offen und klar, daß alles Bosheit und Ungerechtigkeit ist in ihrer Verwegenheit gegen Altar und Evangelium, und bewahrt ist ihnen schreckliche Vergeltung an jenem schrecklichen Gerichtstage. Daß aber deine Heiligkeit von Zorn über ihr Unrecht besiegt an dem Evangelium sich vergriff, (darüber) wollte Gott deine guten Werke nicht vergessen noch deinen schönen Lebenswandel unterdrücken; er wird es dir aufbewahren auf den Gerichtstag wie sie: damit wie diese gerichtet werden in ihrer Verwegenheit, auch du mit ihnen und wie sie gerichtet werdest. Aber er, dein barmherziger Herr, dem du reinen Herzens gedient und der jederzeit deine Gebete annahm, die du vor ihm darbrachtest eine Dauer von hundert Jahren und länger, er hat auf dich herabgesehen, hat gesühnt und dir nachgelassen deine Thorheiten in leichter Strafe, die er über deinen heiligen Leib verhängte, und in geringem, vorübergehendem, aufhebbarem Urtheil hat er weggenommen von dir das künftige Gericht. Und so sehr wir an deinem Leiden theilnehmen, so liegt doch darin für uns ein Trost, daß wir hörten, wie sogleich der Thorheit auf dem Fuße die Strafe an deinem Leibe sichtbar wurde als getreues Zeugnis Gottes neben dir, daß er der Herr seines Hauses ist in Treue und Wahrheit, und (da) du in Gott wohlgefälligem Wandel bis zu diesem Falle groß geworden warst, schlug er dich dafür auch mit der Ruthe der Züchtigung. Jenen aber wurde, weil sie Fremde und Nichtsöhne sind, nicht wie es deiner Vaterschaft geschah, Züchtigung zu theil. Dich liebt der Herr; deshalb hat er dich zurechtgewiesen und dadurch gewonnen; was aber jene betrifft, wenn es dich auch schmerzt, sind sie bewahrt zur ewigen Pein. Was aber das Leiden betrifft, (das du trägst) für die ganze Herde eures Gebietes — wir haben es ja erfahren (240), welche Verwirrungen, Aufregungen und Parteiungen Satan in euer Gebiet geworfen, indem es nicht genügte, daß die Hausgenossen nach außen hin Krieg führen mussten, sondern auch sie selbst einer über den andern herfielen und der innere Krieg härter wurde als der äußere, und wir wissen, daß zuletzt der Krieg von außen große Macht erhält durch diesen inneren Krieg, indem jene Aus-

gestoßenen und Abgesetzten ihnen böse Pfade und Wege zeigen, und ihr eine große Verfolgung gegen die Kirche Gottes in eurem Gebiete sehen müßt — so müssen wir dabei sagen, es wäre ersprießlich gewesen, daß die große Gnade der Patriarchenwürde dem Throne deiner Vaterschaft nicht gegeben worden wäre. Weil im Gebiete des Morgenlandes keine Metropoliten ordiniert worden wären, so wären alle Bischöfe dem Throne deiner Heiligkeit unterworfen. Jetzt aber ist wegen der Patriarchenwürde deine Ehre geschmälert und es ist klar, daß dieses wegen des Hochmuthes und Ungehorsams der von dir ordinierten Metropoliten der Fall ist. Wir wissen aber, daß wenn die Metropoliten einen gegen ihren Patriarchen ergebenen Sinn besitzen würden, sie nicht zuließen, daß die Streitigkeiten in ihrem Gebiete groß würden. Vielmehr geht aus den Thatsachen und den Schreiben unseres Bruders Mar Jakob hervor, daß diese dieselben hervorrufen und befördern, ohne daran zu denken, daß der Patriarch der Richter und Bestrafer ihrer Thorheiten sein werde. Ja wiederholt giengen sie mit einer Klage gegen ihren Patriarchen zu unsern Vätern, und wenn ihre Einwendungen untersucht und geprüft wurden, wurden nicht nur die Patriarchen als Recht habend erfunden in den gegen sie vorgebrachten Einwänden, sondern vielmehr die Metropoliten und Bischöfe wurden schuldig befunden, von ihnen ausgestoßen und aus ihrem Range entfernt. Wegen der Bedrängnis aber und des unter ihnen groß gewordenen Hasses nahmen sie die Züchtigung nicht an und besserten sich nicht. Und sieh, sie schlagen die Kirche eures Gebietes mit den Geißeln ihrer Auflehnungen und mit der Rache[1]) ihrer Parteiung. Und das haben wir entschieden [und bei uns selbst ersonnen, daß das der Kirche nützlich sei, was unsere Väter früher bestimmt, als sie die Patriarchalgewalt jenem eurem morgenländischen Stuhle (241), der in der Kirche von Kuke (ist), verliehen, daß er nämlich Metropoliten ordiniere, wo er es als nützlich erkennt, daß er über sie Gewalt habe, sie aufzustellen, wenn sie würdig sind, und sie abzusetzen um ihrer Vergehen willen, und ebenso solle der Patriarch Richter und Bestrafer sein über alle Bischöfe in der ganzen Kirche eures Gebietes; er solle die Gewalt und die Macht haben. Und auch wir bestimmen, indem wir dem zustimmen][2]), daß jeden, der Streit und Unruhe stiftet und von seinem Nacken die Dienstbarkeit des Patriarchen abschüttelt, der Patriarch absetze und einen anderen an seiner Stelle ordiniere. Und er soll Gewalt haben über alle Ordinationen, Irritationen, Absetzungen, . . Zurechtweisungen, über die

[1]) Die Handschrift hat 'yōrā; aber ich kann damit nichts machen, weshalb ich es in 'yārā corrigiere. [2]) Das Eingeklammerte hat Abdischo von Sauba als Citat in seine Kanonensammlung aufgenommen. Vgl. B. O. III 56; Mai, Scriptorum veterum nova collectio X 164.



Aufstellung von Canones, über die Vermehrung und Vergrößerung der Kirchen, Klöster und auch der Bischofsitze; auch wenn es nöthig ist, dieselben zu verkleinern wegen des Bestandes und Vortheiles der anderen Kirchen und Bischofsitze. Wir stimmen zu, daß . .

Damit schließt in der Handschrift unser Text. Abdischo von Sauba hat seiner Kanonensammlung ein zweites Citat aus obenstehendem Briefe eingefügt (B. O. III 56; Mai, Scriptorum vett. n. coll. X 163), welches in Assemanis Uebersetzung lautet: Occidentales. Quod autem a Patribus nostris spiritualibus dictum est, Judicium videlicet Patriarchae Orientis nostris Patriarchis esse reservatum; quia habita exacta inquisitione compertum fuit, Patriarchae accusatores in suis delationibus fuisse falsitatis convictos, et Patriarchas illorum criminum omnino immunes: nunc definimus in potestate et verbo vivo Dei nullum deinceps habere jus Metropolitas et Episcopos, sed nec Christianos Orientis, ad accusationes criminationesve instruendas adversus proprium Patriarcham, easque ad Patres nostros Occidentales verbo aut scripto deferendas. Quodsi rursus aliud quidpiam objiciant, sicut hactenus fecerunt, ipsis respondemus: Patriarcham omnium Christianorum Orientis esse judicem; ipsius autem Patriarchae judicem esse Christum.

Soweit unsere Texte.

München. Dr. Oscar Braun.

Die biblischen Studien erfreuen sich in neuester Zeit einer eifrigen Pflege von Seite katholischer Theologen Frankreichs. Außer zahlreichen selbständigen Monographien und größeren Werken, unter denen die von Vigouroux hervorragen, außer vielen Artikeln in den katholischen Zeitschriften, besonders in der Université catholique und Science catholique, welche eine eigene Rubrik für biblische Artikel haben, zeigt sich diese Rührigkeit besonders in drei größeren Unternehmungen, nämlich in zwei Zeitschriften für Bibelstudium und einem großen Bibellexikon. Die eine Zeitschrift, Revue biblique, eine Quartalschrift, erscheint seit Januar 1892 bei Lethielleux in Paris, und ist zunächst das Organ der École pratique des études bibliques im Dominicanerkloster St. Stephan zu Jerusalem. Als Mitarbeiter werden neben den Dominicanern auch aufgeführt: Batiffol, Graffin und Vigouroux in Paris, Lamy und Corluy in Löwen, Hyvernat in Washington, Knabenbauer, Cornely u. a. Für 1893 wurde das Erscheinen einer anderen biblischen Zeitschrift angekündigt mit dem Titel: L'enseignement biblique bei Letouzey und Ané in Paris. Herausgeber sind die Professoren des Institut catholique; an der Spitze steht A. Loisy, ein Name, mit welchem viele Referate der Revue critique, der Revue des Religions usw. gezeichnet sind, von dem wir auch eine Histoire du canon de l'Ancien Test. (Paris, Letouzey-Ané, 1890; 260 S. 8),

und eine Histoire du canon du Nouveau Test. (bei Maisonneuve 1891, 306 S. 8) besitzen. An dritter Stelle nennen wir das Dictionnaire de la Bible, welches unter der bewährten Oberleitung Vigouroux' von der Pariser Firma Letouzey-Ané herausgegeben wird. Es ist mit vielen Illustrationen versehen und soll im ganzen 15 Lieferungen (je 160 S. mit je 2 Columnen in 4°) umfassen, die Lieferung zu 5 Frcs. Unter den Mitarbeitern dieses Lexikons finden sich wieder dieselben Namen, welche bei den zuvor genannten zwei Zeitschriften betheiligt sind. Ich habe nur die dritte Lieferung gesehen: die Illustrationen sind nach den Originalien entworfen und gut ausgeführt. Die Artikel sind theilweise sehr ausführlich, und die Verfasser haben, soweit ich vergleichen konnte, die Resultate deutscher Bibelforschung gewissenhaft verwertet.

Johannes Heller S. J.

Neue Auflagen kirchenrechtlicher Werke. Das ‚Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechtes von Dr. Friedrich H. Vering' hat nun zum dritten Male die Presse verlassen. (Freiburg, Herder, 1893; 1031 S.) Vgl. diese Ztschr. 1 (1877) 275 ff.; 7 (1883) 170 ff. Dass der Verf. diese dritte Auflage mit Recht als eine ‚umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage' bezeichnet, lehrt der Augenschein. Manches ist verkürzt, einiges erweitert, überall sind die nöthigen Nachträge an neueren Bestimmungen und neuerer Literatur angefügt. Für die übersichtliche Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse in den hauptsächlichen Culturstaaten werden namentlich jene, die am politischen Leben sich betheiligen, dem Verfasser sehr dankbar sein. Wenn diese Darstellung auch nur kurz sein kann, so orientiert sie doch, und die vielen Literaturangaben zeigen die eingehenderen Darstellungen an. Allerdings tragen sie zur Vergrößerung und damit auch zur Vertheuerung des Buches bei und dürften für eine noch größere Verbreitung, die das Buch sicher verdient, ein Hindernis bilden.

Prof. Heiner in Freiburg (vgl. oben S. 147 ff.) hat seinen ‚Grundriss des kathol. Eherechtes', Münster, Heinrich Schöningh, 1892; 281 S. vgl. diese Ztschr. 14 (1890) 527, in zweiter Auflage erscheinen lassen[1]). Dasselbe bildet einen Theil der Schöningh'schen Sammlung von Compendien für das Studium und die Praxis. Die erste Auflage erschien im J. 1889. Die zweite Auflage weist zwar eine geringere Seitenzahl

[1]) Während der Drucklegung dieses Heftes erschien auch bereits der 2. Band des oben besprochenen Lehrbuchs des Kirchenrechtes von demselben Verfasser; wir werden auf denselben in einem der nächsten Hefte zurückkommen.



auf; doch rührt diese Verminderung nur von dem minder splendiden Drucke derselben her. Sie ist im übrigen verbessert und vermehrt und zwar kommt die Vermehrung sowohl dem Texte als den Anmerkungen zugute. Auch dieses Buch entspricht sehr gut seinem Zwecke, in das Studium des Eherechtes einzuführen.

Dr. Phil. Schneider, Professor des Kirchenrechtes am Lyceum zu Regensburg, hat sein mit allgemeinem Beifalle aufgenommenes Werk ‚Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche' in neuer Ausgabe erscheinen lassen (Mainz, Kirchheim, 1892. XXXII u. 503 S. vgl. diese Ztschr. 11 (1887) 148 ff.). So viel ich ersehen konnte, deckt sich dieselbe völlig mit der früheren.

Joseph Biederlack S. J.

Kleinere kanonistische Schriften. Aus der Schweiz liegen drei kirchenrechtliche Werkchen vor. An erster Stelle erwähnen wir: ‚Die tridentinische Ehevorschrift. Von Dr. Fritz Fleiner, Privatdocenten des Kirchenrechtes an der Universität Zürich. Leipzig, Haessel, 1892'. 93 S. Der Verf. bietet in demselben einen sehr brauchbaren Commentar zum berühmten cap. Tametsi, das die geheimen Ehen annulliert. Zwar konnte er auf so engem Raume nicht alle Fragen besprechen, die sich auf dieses Trienter Ehedecret beziehen; so sagt er zB. nichts von den Bedingungen zur Erlangung und zum Verluste eines Domicils oder Quasi-Domicils, von der Beschaffenheit der Delegation zur Vornahme der Trauung. Die meisten Fragen aber behandelt er und zwar gut und gründlich; dabei bekundet er ein gediegenes juristisches Urtheil und viele Vertrautheit mit der katholischen eherechtlichen Literatur. — Der Verf. scheint mir Recht zu haben, wenn er mit P. Wernz S. J. (Archiv f. KR. 63, 155 f.) der Behauptung Zitellis (Apparatus jur. eccles. ed. altera p. 419) entgegentritt, nach welcher die Bischöfe zur giltigen Verkündigung der Trienter Ehevorschrift gegenwärtig einer besonderen Vollmacht des hl. Stuhles bedürfen. Doch hat er seine gegen Braun (Archiv f. KR. 38, 170 f. und 63, 157 ff.) und Wernz (Ebd. 63, 143 ff.) vertheidigte Ansicht, es habe die gewohnheitsmäßige Beobachtung der Trienter Eheschließungsform nicht die Wirkung einer ausdrücklichen Verkündigung derselben, mindestens nicht überzeugend dargelegt.

Derselbe Verf. hat sich für seine ‚Antrittsrede, gehalten am 22. October 1892', als Thema gewählt ‚Die Ehescheidung Napoleons I' (Leipzig, Haessel, 1893. 41 S.). Wie nicht anders zu erwarten war, kommt auch er zu dem Resultate, daß die Entscheidung der beiden Pariser Ehegerichte objectiv oder materiell wenigstens insofern unrichtig ist, als die von diesen beiden Gerichten geltend gemachten Nullitätsgründe ganz ohne Wert sind. Ob die spätere Ehe Napoleons mit Maria Luise von

Oesterreich ungiltig war oder nicht, das zieht der Verf. nicht weiter in den Kreis seiner Erörterung. Es ist eben auch nicht möglich, alles was sich an Napoleons Ehescheidung knüpft, in einer Rede von mäßigem Umfange mit einiger Gründlichkeit zu besprechen. Die Rede des Verf. bietet eine sehr belehrende und unterhaltende Lectüre; ihre kanonistischen Untersuchungen stützen sich auf die neuesten Ergebnisse der historischen Forschung.

Der Schweiz entstammt gleichfalls das Schriftchen: ‚Wem gehören die Güter der Kirche? Ein Wort an die Josephiner der Schweiz von einem nicht-josephinischen Priester'. Goßau, Cavelti-Hangartner. 1893. 40 S. Der Verf. verfolgt mit dieser Schrift den unmittelbar praktischen Zweck, daß die Verwaltung des Kirchengutes in der Schweiz, speciell in seinem Heimatkanton St. Gallen, der Einflussnahme der Laien entzogen und den allein berechtigten kirchlichen Behörden zugewiesen werde. In St. Gallen besteht ein sogenannter katholischer Collegienrath, der vom ganzen Volke gewählt wird. Derselbe übt sonderbarer Weise sogar in rein geistlichen Angelegenheiten Ingerenz aus, nicht etwa blos auf die Verwaltung des zeitlichen Vermögens der Kirche. Die Tendenz des Schriftchens verdient vieles Lob. Aber der Verf hätte einen anderen Weg einschlagen müssen, um zu seinem Ziele zu gelangen; er hat sich offenbar mit der Literatur über die Frage, deren Beantwortung er auf dem Titel ankündigt, viel zu wenig vertraut gemacht. Er vertritt die Ansicht, man müsse Gott und den uns im hl. Sacramente nahen Erlöser als alleinigen Eigenthümer des Kirchengutes ansehen. Unter den sichtbaren Menschen gibt es nach ihm weder eine physische noch eine juridische Person, die als Eigenthumsrechtsträger des Kirchengutes gelten kann. Der Kirche stehe lediglich das Nutznießungs- und Verwaltungsrecht zu. Diese Antwort ist sicher unrichtig; sie ist nicht so sehr aus juristischen als aus rechtsphilosophischen Gründen zu verwerfen. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Nur das eine möchte ich erwähnen, daß für des Verf. Ansicht doch schwerer wiegende Gründe sich hätten anführen lassen als die von ihm vorgebrachten. Er liebt es, den hl. Thomas von Aquin zu citieren; das ist an sich ja recht gut; aber bei dem Verf. artet es geradezu in Manie aus; für alles mögliche Nebensächliche wird der hl. Thomas citiert. Diese immerwährenden Berufungen helfen doch über die inneren Mängel einer Arbeit nicht hinweg. So citiert er unter anderm S. 22 zum Belege dafür, daß die untergeordneten Organe der Verwaltung des Kirchengutes sich noch mehr als die höheren ‚an das Naturgesetz, das göttliche Gesetz, an die ganze Gesetzessammlung der hl. Canones, die Lehren und Traditionen der Kirche usw.' zu halten haben, in der Anm. 2: vide s. Thomam, ubi tractat quaestionem, quod omne esse procedat a Deo et conservetur ab ipso. Der Verf. bekundet gewiss

guten Willen; aber dieser und die vielen Citate aus dem hl. Thomas verleihen einer Schrift noch keinen Wert.

De canonica dioecesium visitatione. Cum appendice de visitatione sacrorum liminum. Auctore Paulo Card. Melchers, Coloniae, Bachem, 1893. 180 p. In der 24. Sitzung schärft das Trienter Concil wiederum den Bischöfen die Pflicht ein, alle Jahre oder doch wenigstens alle zwei Jahre die ganze Diöcese zu visitieren. Sind sie selbst daran gehindert, dann sollen sie es wenigstens durch andere thun lassen. Card. Melchers, der mehr als zwanzig Jahre, bevor er in den obersten Rath des Papstes berufen wurde, zuerst als Bischof von Osnabrück, dann als Erzbischof von Cöln den Hirtenstab über weite Diöcesen geführt hat, legt in diesem Werkchen einen Theil seiner oberhirtlichen Erfahrungen nieder. Dasselbe baut sich auf den kanonischen Vorschriften über die Visitation der Diöcese auf und gibt überaus reichhaltige Anweisungen zur gesegneten Durchführung derselben. Die Personen, Sachen und Orte, welche der bischöflichen Visitation unterliegen, werden einzeln der Reihe nach namhaft gemacht und die Anforderungen, die von dem Kirchenrechte und der Liturgik an sie gestellt werden, besprochen. Daß der hohe Verf. hierbei vorzüglich die deutschen Verhältnisse berücksichtigt, versteht sich von selbst. Mit Recht hebt er hervor, daß in den weitausgedehnten und volkreichen Diöcesen Deutschlands und Oesterreichs die Bischöfe nothgedrungen einen Theil ihrer Visitationspflicht auf die Schultern der Landdechante (vicarii foranei, decani) abwälzen müssen, wenngleich dadurch der Zweck der Visitation nicht so vollkommen erreicht werden mag. Das macht das Amt der Landdechante umso verantwortungsvoller. Auch diesen letzteren sei darum das Werkchen bestens empfohlen; sie haben an demselben einen ebenso erleuchteten und sicheren wie eifervollen Führer.

Zu den kanonistischen Schriften können wir auch wenigstens in etwa rechnen: Brevis tractatus de episcopo. Auctore Aemilio Berardi. Bononiae 1891. 74 p. Daß der hochangesehene moraltheologische Schriftsteller auch in dieser Schrift mehr als Moralist denn als Kanonist auftritt, ließ sich von vornherein erwarten; er behandelt vor allem die Pflichten des Bischofes behufs einer erfolgreichen Verwaltung seiner Diöcese. Die Bestimmungen des kanonischen Rechtes dienen ihm selbstverständlich zur Grundlage. Wie die übrigen Schriften des Verfassers, so ist auch diese bestens zu empfehlen; sie kann nicht nur den Bischöfen, sondern auch allen jenen dienen, welche in irgend einer Weise den Bischöfen behilflich sind in der Administration der Diöcese. Der Verf. wurde vor mehreren Jahren heftig angegriffen wegen seiner Ansicht über die Zulassung von minder tauglichen Candidaten zu den höheren Weihen; er schien manchen bezüglich der zum Empfange nothwendigen Herzensreinheit zu milde Ansichten vorzutragen.

Die Ausdrücke, deren er sich in dieser Schrift (S. 33 und 71) bedient, scheinen mir ganz correct zu sein und die Meinung zu bestätigen, dass die früheren Angriffe gegen den Verf. vom Missverständnis einiger allerdings minder gut gewählter Ausdrücke herrühren. Um jedem weiteren Missverständnis vorzubeugen, möchte ich vorschlagen, zu der Bedingung, quod clericus sit immunis a vitiis gravibus, noch die beiden Wörtchen hinzuzusetzen: etiam occultis; denn auch dieser höhere Grad von Herzensreinheit wird erfordert. Dass der Verf. als Professor der Moral- und Pastoraltheologie und als hervorragender Schriftsteller auf diesem Gebiete die Pflege desselben in den theologischen Schulen ganz besonders betont, ist begreiflich. Wenn er dieser Disciplin aber den ersten Platz bei dem theologischen Unterrichte in den Seminarien anweisen zu wollen scheint, so können wir das nicht befürworten. Der erste Platz gebürt der katholischen Glaubenslehre, d. h. der Dogmatik. Die theologischen Seminare müssen sich wohl davor hüten, zu bloßen Abrichtungsanstalten für die praktische Seelsorge herabzusinken, wenn auch Lehrer und Lernende sich dieser Abrichtung mit viel Geschick und Geist unterziehen.

Joseph Biederlack S. J.

Die gute Meinung. Eine unter diesem Titel im Pastoralblatt von Münster (Nr. 6—8 dieses Jahres) erschienene Abhandlung erinnert uns lebhaft an die im 9. Jahrg. dieser Zeitschrift über denselben Gegenstand gegebene Darstellung. Die Hauptergebnisse unserer Abhandlung waren: 1. Das Gebot, seine Werke auf Gott durch die gute Meinung zu beziehen, enthält durchaus nichts, was in dem sonst vorgeschriebenen Gebote der Liebe und den anderen Geboten nicht schon enthalten ist, legt also durchaus keine neue Verpflichtung auf, es ist nur eine geistreiche Zusammenfassung des ganzen geistlichen Lebens, das die Liebe beherrscht. 2. Die Hinordnung der Werke auf Gott fällt mit deren Verdienstlichkeit adäquat zusammen, das heißt, alle auf Gott im engeren Sinne gerichteten Werke sind auch vor Gott verdienstlich, indem Gott, wie er nur das belohnt, was für ihn geschieht, so auch das, was im vollen Sinne für ihn geschieht, nicht unbelohnt lassen kann. Im Lichte dieser doppelten Fundamentallehre haben wir die Verdienstlichkeit der Werke selbst in den darauffolgenden Abhandlungen betrachtet. Es war zur Erhärtung jener Fundamentallehre besonders nothwendig, zu zeigen, dass der Engel der Schule, die Theologen überhaupt, wenigstens heute, von einer Verpflichtung, die Werke im einzelnen betrachtet sammt und sonders durch die formelle Liebe oder ihren Einfluss auf Gott zu beziehen, nichts wissen (obgleich es feststeht, dass es die Liebe ist, der die Hinordnung der Werke auf Gott zugeschrieben werden muss); denn

daraus ergibt sich klar, daß eine solche Verpflichtung nicht besteht. Diesen Nachweis haben wir geliefert. Die Folgerung liegt nahe, daß Thomas ebenso wenig weiß von einem specifisch übernatürlichen Beweggrunde, der den übernatürlichen Werken zugrunde liegen müsse. Denn wenn ohne diesen Beweggrund die guten Werke nicht übernatürlich sind, dann sind sie nach übereinstimmender Lehre aller Theologen auch nicht im strengen Sinne auf Gott gerichtet, weil, wenn auch sittlich gut, dem übernatürlichen Ziele nicht als Mittel untergeordnet. Thomas sagt, alle guten Werke der Gerechten seien diesem Ziele untergeordnet: also sagt er auch, alle seien übernatürlich, mögen sie ein specifisch übernatürliches Motiv haben oder nicht. Würden wir das specifisch übernatürliche Motiv verlangen, so müssten wir entweder die Verpflichtung aufstellen, die dem Menschen oder wenigstens dem Gerechten obliege, allen seinen Werken dieses Motiv zu unterlegen, oder wir müssten zugeben, der Mensch sei nicht verpflichtet, alle seine Werke auf Gott als das übernatürliche Ziel zu beziehen. Ersteres ist unter den Theologen ganz unerhört, und letzteres wirft die ganze Theorie des hl. Thomas über diesen Gegenstand um und zwar ohne einen stichhaltigen Grund, wie wir nachgewiesen haben.

Es hat uns daher gefreut, daß der (ungenannte) Verfasser der Abhandlung des M. Pastoralblattes mit unsern Hauptsätzen über die Hinordnung der Werke auf Gott, oder vielmehr mit denen des hl. Thomas, wie wir sie erklärt haben, übereinstimmt. Er hat sogar unsere Arbeit für einen großen Theil der seinigen benützt und an manchen Stellen wörtlich reproduciert, ohne die Innsbrucker ‚Zeitschrift für Theol.' auch nur zu erwähnen. Doch darüber würden wir uns, glaube ich, noch nicht beklagen, hätte er nur den Inhalt unserer Abhandlung und die Lehre des hl. Thomas getreu, klar und ganz wiedergegeben. Aber — das müssen wir bedauern — in einigen Punkten, die er, auf andere Autoren sich stützend, hinzufügt, wird die Theorie des hl. Thomas entweder umgestürzt oder wenigstens in neues Dunkel gehüllt. Hiezu die Belege. 1. Der Verf. sagt, der Mensch habe die Pflicht, alle seine Handlungen, auch die gleichgiltigen, auf Gott zu beziehen. Handlungen, von deren Beziehung auf Gott die Rede ist, können nur Handlungen in concreto und in individuo sein. Nun aber nimmt der hl. Thomas keine indifferenten Handlungen in individuo an und hat seine Ansicht in diesem Punkte mit klaren und durchschlagenden Gründen unterstützt. Wie sollten also nach dem hl. Thomas durch den von Zeit zu Zeit erweckten Act der Liebe auch gleichgiltige Werke auf Gott gerichtet werden können? Und wozu die auf obige Behauptung folgenden Beweise für jene Verpflichtung, wenn — worin der Verfasser nachher mit uns übereinstimmt — die Verpflichtung der Hinordnung der Werke auf Gott zu den übrigen bestehenden Geboten durch-

aus nichts hinzufügt? Zudem haben solche Beweise den großen Nachtheil, daß sie leicht missverstanden werden können, zB. wenn gesagt wird, ‚keinen Augenblick dürfe der Mensch mit Bewusstsein davon ablassen, Gott den Tribut seiner Huldigung darzubringen‘ (während doch Thomas sagt, und mit Recht, man könne und brauche nicht immer an Gott zu denken, und doch seien die guten Werke auf Gott gerichtet, was ja der Verfasser auch zugibt); oder, ‚so oft der Mensch das letzte Ziel bei seiner Handlung nicht im Auge habe, sei sein Handeln unnütz und müßig und nicht der Bestimmung des Menschen entsprechend‘ (während doch der Autor nachher mit dem hl. Thomas ausdrücklich vertheidigt, der Mensch könne bei einem nächsten, nicht letzten Zwecke gleichsam stehen bleiben und doch sei sein gutes Werk auf Gott gerichtet, wenn er im Stande der Gnade ist). Heißt das nicht mit einer Hand niederreißen, was man mit der anderen baut? — 2. Die von uns angestellte Exegese der Stellen des hl. Thomas über diesen Gegenstand hat ergeben, daß der hl. Lehrer, wo er von der relatio operum in Deum handelt, die Ausdrücke ‚actuell, virtuell, habituell‘ constant in einem und demselben Sinne gebraucht. Wie kann man irgend einem Autor in derselben Materie Unbeständigkeit im Gebrauche seiner Ausdrücke zumuthen, wenn sie nicht bewiesen wird? Ja, eben die Art und Weise, wie Thomas diese Ausdrücke unter verschiedenen Voraussetzungen gebraucht, läßt über deren constant gleiche Bedeutung nicht den geringsten Zweifel zurück, und diese Bedeutung seiner Ausdrücke ist für das Verständnis seiner Theorie von der größten Wichtigkeit. Wie kommt nun der Verfasser dazu, daß er den hl. Thomas eine doppelte habituelle Relation (Seite 98) unterscheiden und mit Scheeben (S 100) das ‚habituell‘ an dem ‚virtuell‘ und dieses an jenem ‚participieren‘ (?!) läßt? Heißt das nicht, den hellen Tag in Dunkelheit hüllen? — 3. Schließlich weiß man (Seite 116) nicht mehr, ob der Verfasser noch daran festhält oder nicht, daß die einzelnen guten Werke, wie der hl. Thomas mit allem Rechte lehrt, nicht durch einen Einfluss des Actes der Liebe auf Gott gerichtet werden müssen, sondern von selbst, als sittlich geordnete Werke, dem Ziele der Liebe untergeordnet sind in demjenigen, der dieses Ziel zu dem seinigen gemacht hat. Kaum läßt am Schlusse der Abhandlung eine kurze Citation des hl. Franz von Sales noch durchblicken, daß der Verfasser doch die Auffassung des hl. Thomas nicht aufgegeben hat. — Möchten diese Zeilen wieder ein Scherflein dazu beitragen, daß die Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand endlich nicht blos zum Theil, sondern nach ihrer ganzen Tragweite und in ihrer vollen Klarheit zur Geltung komme!

Klagenfurt. Julius Müllendorff S. J.

Im Jahrgang 1892 dieser Zeitschrift S. 692 ff. findet sich eine Abhandlung mit dem Titel: **Priscillian und die neueste Kritik.** Ich habe darin unter anderem gesagt, daß Dr. Georg Schepß, welcher in Kürschners Literaturkalender von 1893 als Gymnasialprofessor in Speyer verzeichnet ist, für die von ihm im Jahre 1889 veröffentlichten elf Tractate eines Würzburger Codex die Autorschaft Priscillians nicht zwingend nachgewiesen hat. Meine Ansicht theilen Professor Carl Sittl in Würzburg, dessen Arbeiten ich nicht kannte, und der in obigem Artikel erwähnte Professor F. X. Kraus in Freiburg i. B., welcher in einer Besprechung der Publication von Schepß bemerkt: ‚Ob alle elf Tractate Priscillian angehören, dürfte zur Stunde noch eine offene Frage bleiben‘.

Ueber den Autor seines Fundes hat sich Schepß in einem überaus fleißig gearbeiteten Vortrag des Jahres 1886 folgendermaßen geäußert:

> ‚Der Schreiber des zweiten Tractats hält sich in Rom auf, um sich vor Damasus gegen Idacius zu vertheidigen; nach Rom reisten 382 nachweislich von den Priscillianisten nur Instantius, Salvian und Priscillian selbst; Instantius und Salvian werden uns sonst nirgends als Schriftsteller genannt, Priscillian hingegen „scripsit multa opuscula" und war auch als Parteihaupt der natürlichste und berufenste Vertreter vor dem Papst‘.

Dieser erste Theil des ersten Beweises bei Schepß bezieht sich also nur auf den zweiten Tractat. Es frägt sich: Sind die von Schepß angeführten Beweisglieder derartig, daß sich aus ihnen Priscillian als Verfasser des zweiten Tractates mit voller Gewissheit ergibt d. h. mit jener logischen Nothwendigkeit, welche jeden vernünftigen Zweifel ausschließt? Mit andern Worten: Muss auf Grund jener Daten Priscillian den zweiten Tractat geschrieben haben? Muss gerade das Parteihaupt, obwohl der natürlichste und berufenste Vertreter, die Vertheidigung der Secte vor dem Papst übernommen haben? Sind keine Gründe denkbar, daß ein anderer es gethan? Wenn sich nur von Instantius, Salvian und Priscillian nachweisen läßt, daß sie im Jahre 382 nach Rom gereist sind, folgt daraus mit Gewisßheit, daß in Wirklichkeit sich damals nur diese Anhänger der Secte in Rom befanden? Wenn die Bischöfe Instantius und Salvian uns sonst nirgends als Schriftsteller genannt werden, folgt daraus mit Gewisßheit, daß sie in Wirklichkeit nichts geschrieben haben? Muss in der That jener zweite Tractat eines jener multa opuscula Priscillians sein, von denen der heilige Hieronymus spricht?

Bestimmt durch derartige von jeder gesunden Kritik geforderten Erwägungen schrieb ich in meiner Abhandlung S. 695 den Satz: ‚Es folgt nur: Also hat Priscillian wahrscheinlich den zweiten Tractat geschrieben‘.

Die Begründung dafür, daß Priscillian auch die übrigen zehn Tractate verfaſst habe, nannte ich sehr schwach. Diese Begründung bei Schepß lautet:

‚Aus zahlreichen inneren und äußeren [?] Gründen (Uebereinstimmung in Gedanken, Redewendungen und Citaten) ist es für ausgemacht zu halten, daß der Verfasser der übrigen zehn Tractate kein anderer sei, als der des zweiten Tractats'.

Die hier als eingerückt erscheinenden Sätze bilden in ihrer Verbindung für Schepß den ersten Beweis für seine Hauptthesis.

Schepß hat sich von der Berechtigung meiner Bedenken nicht überzeugen können. In dem am 22. September 1893 ausgegebenen Hefte der ‚Wiener Studien, Zeitschrift für classische Philologie', S. 128 ff. steht unter der Aufschrift *Pro Priscilliano* eine Erwiderung, die sich gegen Professor Sittl und mich richtet. Mit Uebergehung alles dessen, was vielleicht auf Rechnung persönlicher Verstimmung zu setzen ist, halte ich mich lediglich an die sachlichen Momente, welche mein verehrter Gegner geltend macht. Schepß stellt aus, ich hätte mich ‚in allem, was ich gegen ihn sagen wollte', nur auf seinen Vortrag von 1886 berufen und seine Ausgabe des Priscillian von 1889 ‚so gut wie gar nicht herangezogen' (W. St. aaO. 129 131[4]).

Darauf erlaube ich mir den Bescheid, daß ich den gesammten Context und die Indices der Ausgabe genügend zu kennen glaube. Schepß darf überzeugt sein, daß ich im andern Fall diese Ausgabe nicht als sorgfältig gerühmt (Zeitschrift aaO. 697[2]) und nicht die Worte geschrieben hätte: ‚Hermann Haupt hat Recht, „es möchte nach keiner Richtung hin eine Abweichung der Tractate von der katholischen Orthodoxie nachzuweisen sein", wenn auch manche Stellen sehr dunkel und confus sind, so daß sie die Vermuthung des Sabellianismus nahe legen' (705).

Der Grund, weshalb die Ausgabe nicht öfter herangezogen wurde, ist in dem Umstande zu suchen, daß sie das im Vortrag Gesagte wohl reichlich belegt, aber die Kraft des an sich mangelhaften Beweises nicht steigert. Zweifellose Gewisheit wird sich durch bloße Ausführung des im Vortrag Gebotenen nicht ergeben; es müſste wesentlich Neues hinzutreten. Wenn übrigens Schepß im Vortrag (S. 11) versichert: ‚Ich zweifle nicht, daß jeder, der die elf Tractate im Zusammenhange durchliest, zu der gleichen Ansicht kommen muſs, wie sie mir von Tag zu Tag zu festerer Ueberzeugung geworden ist, daß nämlich Priscillian selbst der Verfasser sämmtlicher elf Anekdota sei', so hat er sich in seiner jüngsten Arbeit *Pro Priscilliano* (S. 130) meiner Auffassung genähert, wenn er sagt, daß dafür nur die höchste Wahrscheinlichkeit vorliege; und zwar hat er sich mit dieser Wendung meiner Auffassung sehr beträchtlich genähert, da zwischen Wahrscheinlichkeit und höchster Wahr-

scheinlichkeit ein weit kleinerer Abstand besteht als zwischen höchster Wahrscheinlichkeit und wahrer Gewissheit. Allerdings schwächt Schepß sein Zugeständnis sofort ab durch die Bemerkung, daß die von ihm gewonnene höchste Wahrscheinlichkeit ‚hier geradezu als Gewissheit gelten darf‘. Ich würde dies nur in dem Sinne einer sehr uneigentlichen, moralischen Gewissheit zugeben. Doch sehen wir davon ab. Es wird vollauf genügen, die Beweise zu prüfen, welche in den Wiener Studien a. a. O. S. 130 ff. für den zweiten Tractat die Autorschaft Priscillians aufs neue verbürgen sollen.

Schepß betont, daß alle im Tractat gegebenen Umstände auf Priscillian ungezwungen passen. Passen sie deshalb nur auf Priscillian? Nach Schepß allerdings. Warum? — Als Antwort folgt zunächst jenes bereits früher bemängelte Argument:

> ‚Nirgends ist bezeugt, daß Instantius und Salvian irgendwie schriftstellerisch thätig waren, während von Priscillian aus Hieronymus bekannt ist „scripsit multa opuscula“‘.

In strenger Form würde dieser Beweis lauten:

Der zweite Tractat ist verfaßt entweder von Instantius oder von Salvian oder von Priscillian. Aber nirgends ist bezeugt, daß die beiden ersten irgendwie schriftstellerisch thätig waren, Priscillian indes scripsit multa opuscula. Also ist Priscillian zweifellos der Verfasser des zweiten Tractats.

Mein verehrter Gegner sollte sich nicht wundern, daß dieser Syllogismus die Kritik nicht besteht; denn der Obersatz ist unbewiesen, und der Schlussſatz folgt nicht aus den Prämissen, auch wenn beide richtig wären.

Schepß fährt fort:

> ‚Hätte aber Instantius, Salvian oder irgend ein anderer von Sulpicius Severus nicht genannter Parteigenosse den zweiten Tractat geschrieben, er hätte doch, wie schon Loofs richtig andeutet, sicherlich nicht umhin gekonnt, den Namen des leitenden Parteiführers, des Priscillian, zu nennen — dieser aber fehlt in unserem zweiten Tractat‘.

Mit dem gleichen Recht oder Unrecht könnte ein anderer so schließen: ‚Hätte Priscillian den zweiten Tractat geschrieben, so hätte er doch sicherlich nicht umhin gekonnt, seine Rolle als leitender Parteiführer irgendwie anzudeuten — davon aber steht nichts in unserem zweiten Tractat. Also hat Priscillian ihn nicht geschrieben‘. Schepß scheint übersehen zu haben, daß dieses Stück eine Collectiveingabe[1]) von Leuten

---

[1]) Alii nostrum jam in ecclesiis electi deo, alii vita elaborantes, ut eligeremur, catholicae pacis sequebamur quietem; ed. p. 35, 3 sq. Nullus e nostris, qui libellum tradidimus; 35, 11 sq.

ist, welche der Häresie bezichtigt wurden, daher ihren vermeintlich katholischen Standpunkt, wo nur irgend thunlich, hervorkehrten und klug genug waren, von der Erwähnung eines Parteiführers Abstand zu nehmen.

Die von Schepß und Loofs beigebrachten Gründe erledigen also die Frage weder mit voller Gewissheit noch auch mit höchster Wahrscheinlichkeit.

Für die nun folgenden Erwägungen, welche den ersten Tractat betreffen, beansprucht Schepß selbst ein geringeres Maß von Beweiskraft. Er sagt:

‚Die im ersten Tractat auftretenden Namen Tiberianus, Asarbus, Itacius und andere Momente[1]), die gleichfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Priscillian als Verfasser hinweisen, übersieht oder übergeht M. gänzlich. Wird nicht von Hieronymus ausdrücklich gesagt, Tiberian habe, cum *Prisciliano* der Häresie bezichtigt, einen apologeticus geschrieben, eine Notiz, mit welcher die Bemerkung im Eingang unseres ersten Tractats, daß Tiberianus eine Reinigungsschrift verfasst habe, gut in Einklang steht? Itacius aber war längst aus Sulpicius Severus als specieller Feind des Priscillian bekannt'.

In anderer Form: Tiberianus war einer von den Gesinnungsgenossen Priscillians und hatte eine Reinigungsschrift verfasst, Itacius war ein specieller Feind Priscillians. Beide, Tiberianus und Itacius, werden im ersten Tractat mit Namen genannt, auch von dem apologeticus Tiberians ist hier die Rede. Also ist der erste Tractat ein Werk Priscillians. — Die hohe Wahrscheinlichkeit dieses Beweises ist nicht recht ersichtlich, zumal der erste Tractat ebenso wie der zweite ein Collectivschreiben ist, in welchem Tiberian als ‚Bruder' und Itacius als Feind von sämmtlichen Betheiligten auftreten (ed. 3, 9; 23 sq.). Der Verfasser war ein Priscillianist, eine stärkere Hindeutung auf Priscillian ist nicht zu entdecken.

‚Und besteht nicht', heißt es weiter bei Schepß, ‚zwischen 4, 9: non ita obscuro editi ad saeculum loco aut insipientes vocati sumus und dem Bericht des Sulpicius Severus über Priscillians vornehme Herkunft, Reichthum und Gelehrsamkeit eine beachtenswerte Parallele? Stehen nicht zum Ueberfluss in diesem ersten Tractat

[1]) Hier verweist Schepß auf eine frühere Note, in der eine Stelle aus dem zweiten Tractat steht zum Beweis, daß der ‚Redner erst als Mann die Taufe empfieng': Ante complures annos *viri* lavacri regeneratione reparati. Mag wohl Druckfehler sein; in der Ausgabe 34, 20 ist zu lesen *vivi* lavacri. Jedenfalls ist auch hier der Gedanke an Priscillian nicht nahe gelegt, da die Worte nichts weiter besagen, als daß alle, welche in der Denkschrift als Vertreter ihrer Sache das Wort führen, vor mehreren Jahren in gereiftem Alter sich haben taufen lassen; cf. 4, 12 sqq.

die Namen Armaziel, Balsamus, Barbilon, Leosibora, die Hieronymus an mehreren Stellen gerade den spanischen Sectierern zuschiebt unter unverkennbarer Beziehung auf Priscillian selbst? Aber für M. existieren solche Erwägungen nicht' usf.

Daß bei dem heiligen Hieronymus die Beziehung des Vorwurfes gegen Priscillian selbst gar so unverkennbar sei, wird nicht jedem Leser einleuchten, aber sehr einleuchtend erscheint die Schwäche der Argumentation: bei Sulpicius Severus ist Priscillian als vornehm, reich und gelehrt gezeichnet, ebenso im ersten Tractat. Ferner werden bei Hieronymus die portenta Armaziel usw. erwähnt und gerade den spanischen Sectierern, vielleicht dem Priscillian selbst, zugeschoben. Diese Namen stehen aber auch im ersten Tractat. Also ist Priscillian der Verfasser des ersten Tractats. — Folgt dieser Schluss wirklich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den Vordersätzen?

Schepß verwechselt beständig stärkere oder schwächere Congruenzgründe und die Bestätigung einer bereits streng wissenschaftlich erwiesenen Thatsache mit dem stricten Beweis selbst. Es kann etwas wahr sein und doch ungenügend bewiesen, so daß es nicht als gewiss gelten darf. So ist es zB. wahr gewesen, daß Döllinger[1]) in den Jahren 1865 bis 1869 der Verfasser mehrerer gehässiger und durchaus kirchenfeindlicher Schriften gewesen ist. Ein scharfblickender Geist mag damals vielleicht recht plausible Gründe für die Autorschaft des gelehrten Stiftspropstes in München entdeckt haben, hätte aber dem Tadel schwerer Verleumdung nicht entgehen können, wenn er ohne zwingenden Beweis dem Professor der katholischen Theologie jene Zeitungsartikel mit zuversichtlicher Gewissheit zur Last gelegt hätte. Die Gewissheit war für weitere Kreise erst gegeben dadurch, daß eine geschäftige Freundeshand jene Artikel als Döllingers Werk der Oeffentlichkeit enthüllte.

Hat der verehrte Gegner meine Zweifel an der Beweiskraft seines ersten Hauptargumentes nicht beseitigt, so gilt aus den genannten Gründen das Gleiche für das zweite. Schepß begeht hier vielfach den Fehler, welcher andere verleitet hat, aus inneren Gründen den Tractat De aleatoribus einem bestimmten Autor, den Göttweiger Codex Nr. 56 Fol. 145a—180a dem Bischof Altmann von Passau und gewisse Briefe der Schottenkönigin Maria Stuart beizumessen. Vielleicht erachtet es Professor Sittl, dessen hierauf bezügliche Einwände von Schepß beanstandet und im einzelnen behandelt werden, für angemessen, diese wenig überzeugenden Ausführungen zu berücksichtigen. Was mich betrifft, so habe ich nur das im vorigen Jahrgang über diesen Punkt Gesagte zu

[1]) Was Schepß 132[19] über Döllinger sagt, ist ja keine Antwort auf meine in der Zeitschrift für kath. Theologie 1892, 697 geäußerte Schwierigkeit.

wiederholen, um den Leser von der Berechtigung meiner Bedenken zu überzeugen.

‚Das zweite Argument‘, schrieb ich in dieser Zeitschrift 1892, 695 f., ‚ist dem zweiten Theil des ersten vollkommen gleichwertig‘ [das Folgende sagt Schepß]:

„Die ausdrücklich unter dem Namen des Priscillian überlieferten canones ad S. Pauli epistulas (sowie auch das bei Orosius erhaltene Fragment aus einer epistula des Priscillian) bieten unverkennbare ὁμοιότητες mit der Sprache und dem Inhalt unserer elf Tractate“.

‚Was es mit diesen ὁμοιότητες auf sich habe und wie stark der Subjectivismus eines zielbewussten Forschers hier gar nicht selten mitspielt, zeigt unter anderem die siegreiche Polemik, welche Cardauns in Sachen der Cassettenbriefe Maria Stuarts gegen Breßlau geführt hat. Zudem ist nach Friedrich Paret, dem bei Abfassung seines Buches über Priscillian Dr. Schepß mit „gütigem Rath und Beistand, sogar bei der Correctur“ behilflich war[1]), jenes Fragment bei Orosius nur „ein möglicherweise priscillianisches Stück“, ein „Stück aus einer angeblichen Epistola Priscilliani“. Ferner ist nach demselben Paret „ein unmittelbares Vergleichen [der Tractate mit den canones ad S. Pauli epistulas] bei der stilistischen Verschiedenheit der beiden Stücke ohnehin unmöglich“. — Man sieht, die beiden Argumente, welche Schepß jenen ὁμοιότητες entlehnt hat, sind doch recht matt und entbehren selbst für einen Gesinnungsgenossen, wie Paret ist, jeder zwingenden Beweiskraft‘.

Daher halte ich noch jetzt an den Gedanken fest, die ich S. 698 der Abhandlung über ‚Priscillian und die neueste Kritik‘ ausgesprochen habe: Meine Bemerkungen leugnen keineswegs die Autorschaft Priscillians für die in Rede stehenden Stücke — es sei dies mit allem Nachdruck betont; sie behalten ihre volle Kraft auch für den Fall, daß es einmal gelingen sollte, den fraglichen Satz besser zu stützen, als es bisher geschehen ist. Nur eines sollte hervorgehoben werden: Wenn sich die Neuzeit früheren Jahrhunderten gegenüber einer schärferen Kritik rühmt, die mit nüchternster Zurückhaltung nichts, gar nichts als gewiss behauptet, was nicht als gewiss bewiesen ist, so werden die heutigen Gelehrten diese Kritik zuerst an den Ergebnissen ihrer eigenen Studien zu üben haben. Bliebe man dessen allzeit eingedenk, es würden so viele

[1]) Wenn Schepß 133[20] von einem ‚angeblichen‘ Rath und Beistand redet, den durch ihn Paret bei seinem Buche über Priscillian erfahren hat, so ist nur auf dessen Vorwort S. V hinzuweisen, wo der ‚wackere‘ Parteigenosse dem Herrn Professor Dr. Schepß ‚für gütigen Rath und Beistand, sogar bei der Correctur‘, seinen Dank ausspricht.

voreilige Schlussfolgerungen nicht so oft durch ‚das neueste Resultat der Forschung‘ fallen müssen.

Emil Michael S. J.

Ein ἀκάθιστος zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu ist eine überraschende, noch nie dagewesene Erscheinung auf dem Gebiete der Liturgie, die nicht blos für die Verehrer des göttlichen Herzens, sondern auch für die Liebhaber vergleichender liturgischer Studien von Interesse ist.

In dem griechischen Ritus ist der ἀκάθιστος (im gewöhnlichen Leben Akafist genannt) eine der beliebtesten und verbreitetsten Gebetsweisen. Er ersetzt so ziemlich unsern Rosenkranz und wird vom gläubigen Volke überall und bei jeder Gelegenheit gebraucht, bei der privaten Andacht zu Hause wie beim öffentlichen Gottesdienste in der Kirche, beim einsamen wie beim gemeinschaftlichen Gebete. Wer bei einem griechischen Priester zur Beichte geht, kann leicht die Buße in Akafisten zugemessen bekommen, und lateinische Beichtväter, die Griechen zu hören haben, müssen sich vorher um die Beschaffenheit der den Pönitenten bekannten Akafisten erkundigen, wenn sie ihres Amtes in entsprechender Weise walten wollen.

Darauf bezieht sich die im J. 1863 zwischen den Lateinern und den Griechen der Metropolien Lembergs abgeschlossene und vom hl. Stuhl approbierte Concordia, wenn sie im letzten Abschnitte (de mutuo adjutorio) bestimmt: Omnis sacerdos a suo Ordinario approbatus et a respectivo ecclesiae rectore requisitus, absque ritus discrimine fidelium confessionem audire, et eosdem a peccatis licite et valide absolvere potest. *In assignandis satisfactionis operibus ratio diversitatis ritus habeatur, et nonnisi talia eligantur opera, quae in ritu poenitentis sunt usitata.*

Die Akafisten sind ihrem Gegenstande nach sehr verschieden. Der größte und erhabenste ist der ἀκάθιστος ὕμνος εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, welcher am Samstag vor Dominica passionis gesungen wird (vgl. Ἑορτολόγιον, t. 2, pp. 152—182). Andere gelten den Engeln, andere den Heiligen, andere verschiedenen Geheimnissen des Herrn.

Einen ἀκάθιστος auf das hochheilige Herz Jesu hatte es aber noch nie gegeben; und das mag mit Ursache davon sein, daß die Verehrung dieses höchsten Geheimnisses der Liebe unsers Heilandes nicht ins Leben der griechischen Christen gedrungen und nicht wie bei uns eine herzinnige Volksandacht geworden ist.

Der Cult des heiligsten Herzens Jesu war allerdings nicht unbekannt in der griechisch-katholischen Kirche. Hatten ja doch seit langem einzelne Provinzen am 1. Augustsonntag ein eigenes Fest unter dem liturgischen Titel: ἡ ἑορτὴ τῆς τιμιωτάτης Καρδίας τοῦ Κυρίου καὶ

Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[1]). Doch bei der einen kirchlichen Feier hatte es meist sein Bewenden, weil es an der beliebten volksthümlichen Gebetsweise des ἀκάθιστος fehlte, durch welche die Herz-Jesu-Andacht hätte gepflegt und populär gemacht werden können.

Um diesem Uebelstande abzuhelfen, und um auch die Christen griechischen Ritus mit der Natur und dem Zwecke der Verehrung des Herzens Jesu in einer ihnen zusagenden Weise bekannt zu machen und sie zugleich in die Uebung derselben auf wohlbekanntem und beliebtem Wege einzuführen, ließ vor kurzem der griechisch-katholische Metropolit von Lemberg, Dr. Silvester Sembratowicz, durch den gelehrten Spiritual seines Priesterseminars Isidor Dolnicki einen mustergiltigen ἀκάθιστος εἰς τὴν γλυκυτάτην Καρδίαν τοῦ Ἰησοῦ nach den liturgischen Vorschriften des griechischen Ritus verfassen und denselben in lateinischer Uebersetzung vom Apostolischen Stuhle approbieren und indulgenzieren: das erste Stück dieser Art, das aus der morgenländischen Kirche ritus graeci hervorgegangen!

Der Verfasser, H. Dolnicki, hatte die ausnehmende Freundlichkeit, uns diesen, einzig in seiner Art dastehenden, ἀκάθιστος zur beliebigen Disposition zuzustellen. Dankend haben wir denselben in der approbierten Uebersetzung in die neue Auflage unserer für theologische Kreise bestimmten Varia pietatis exercitia erga Sacratissimum Cor Jesu[2]) aufgenommen (S. 79—95), aus der ihn nun, wie gesagt, die Verehrer des heiligsten Herzens Jesu im Vereine mit unsern griechisch-katholischen Mitbrüdern abbeten und die Liebhaber der Vergleichung kirchlicher Riten studieren können. Um Anfängern dieses Studium zu erleichtern, haben wir dem ἀκάθιστος selbst die Erklärung der darin vorkommenden termini technici (ἀκάθιστος, ἀκολουθία, οἶκος, κοντάκιον, χαῖρε) vorausgeschickt.

Den Urhebern des Werkes, dem Verfasser und dem Metropoliten, ist die schuldige Anerkennung nicht ausgeblieben. Außerdem daß eine arabische Uebersetzung ihres ἀκάθιστος für die Melchiten angekündigt ist, ward ihre Arbeit auch in Europa, besonders von den Förderern der Union beider Kirchen, mit Jubel begrüßt. So schreiben dieselben, um nur ein Beispiel anzuführen, aus den Gegenden des gemischten Ritus in Calabrien und Sicilien an die Voce del Cuore di Gesù von Neapel (September 1893): Questa preghiera tolta dal rito greco e approvata dalla Chiesa sotto il nome di *officium acathisti*, è commendevole e per inneggiare all' unisono (il S. C. d. G.) colla voce della Chiesa latina e greca, e per implorare la unione delle sette orientali dissidenti alla cattedra romana.

N. Nilles S. J.

---

[1]) Vgl. *Nilles*, De rationibus festorum utriusque SS. Cordis, t. 1, p. 488. [2]) Innsbruck, Fel. Rauch, 1893.



'**Petrus ist in Rom** unter Nero als Märtyrer den Tod am Kreuze gestorben, wozu Origenes noch den besonderen Umstand erwähnt, daß er mit dem Haupte nach unten ans Kreuz geheftet worden sei. So lautet das einstimmige Zeugnis der ganzen alten Kirche, und die Gründe, mit denen man es bestritten, sind auf einem andern als dem Boden der historischen Forschung erwachsen'. So Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (1860) S. 100, und ebenso noch in der zweiten, entstellten und verstümmelten Auflage dieses Buches vom Jahre 1868[1]). Bei der Bedeutung, welche die Thatsache der Anwesenheit Petri in Rom für die Lehre von dem Primat der römischen Bischöfe hat, begreift man leicht, weshalb 'Petrus in Rom' seit den Tagen der Waldenser und des Marsilius von Padua oftmals das Stichblatt der romfeindlichen Polemik geworden ist. In neuester Zeit hat der im Herbst 1892 gestorbene Adalbert Lipsius alles aufgeboten, den wissenschaftlichen Nachweis für den sagenhaften Charakter der katholischen Tradition zu erbringen, freilich mit so wenig Erfolg, daß er nicht einmal den rationalistischen Collegen Hilgenfeld von der Berechtigung seines Standpunktes zu überzeugen vermochte[2]).

Auch katholischerseits hat es an Gegenschriften nicht gefehlt. Aus dem Jahre 1879 liegt ein Schulprogramm 'Petrus in Rom' von dem Professor der Theologie Johann Schmid vor, aus dem Jahre 1888 eine umfangreiche Doctordissertation De Romano sancti Petri episcopatu von Mathias Lecler, aus dem Jahre 1889 die Studie: 'Des heiligen Petrus Aufenthalt zu Rom' von Wilhelm Esser. Die an erster Stelle genannte Arbeit hat unlängst eine durchgreifende Erweiterung erfahren. Das Buch: 'Petrus in Rom oder *Novae vindiciae Petrinae*. Neue literar-historische Untersuchung dieser „Frage", nicht „Sage"' (Luzern, Gebrüder Räber, 1892, VIII + XLIX + 230 S. 8°) übertrifft das in gr. 4° geschriebene frühere Programm zwar nicht um das Fünffache[3]), wie Schmid in dem Vorwort S. VIII sagt, aber doch um etwas mehr als das Doppelte. Es bereichert die Abhandlung von 1879, welche im Jahrgang 1880 dieser Zeitschrift S. 170 ff. besprochen worden ist, um den Prolog: 'Der heilige Petrus und sein Primat im Neuen Testament' (I—XLIX), um den ganzen dritten Abschnitt: 'Simon Magus und die auf die „Simonssage" gestützten Hypothesen gegen „Petrus in Rom"' (S. 92—145) und fast um den ganzen fünften Abschnitt über die Frage: 'In welcher Eigenschaft ist Petrus nach Rom gekommen und in welches Verhältnis hat er sich zur römischen Gemeinde gestellt' (185—226).

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1891, 720. [2]) Vgl. aaO. 1878, 207 ff. [3]) Das würde nur auf die Seitenzahlen passen.

Der zweite Abschnitt: ‚Das Zeugenverhör‘ und der vierte Abschnitt: ‚Wann war Petrus in Rom?‘ sind revidiert worden und behandeln ihren Gegenstand mit steter Berücksichtigung der neuesten Literatur gleichfalls ausführlicher, als es in der ersten Schrift geschah. Die Berücksichtigung der einschlägigen jüngsten literarischen Erscheinungen ist sehr ausgiebig, und es dürfte dem Verfasser kaum ein Aufsatz, der über sein Thema handelt, entgangen sein. Den angestrebten Zweck der Orientierung des Lesers hat er sicher erreicht. Die in dem gediegenen dritten Abschnitte gewonnenen Resultate fasst Schmid in folgende Sätze:

1. ‚Simon Magus ist eine historische Persönlichkeit und damit das Zusammentreffen des Apostels Petrus mit ihm auch in Rom zum vornherein möglich und auch historisch gegeben, so daß die Simon-Petrus-Sage im Sinne ihrer späteren ebionitischen Umbildung durchaus keine Instanz gegen „Petrus in Rom“ bilden kann.

2. ‚Die pseudo-clementinischen Schriften, in denen die Simonssage sich ausgestaltet, sind eine zu trübe historische Quelle, als daß ihnen, gegenüber den unanfechtbaren Zeugnissen über „Petrus in Rom“, irgend ein gleichwertiger Gegenbeweis entnommen werden könnte. Namentlich bilden sie

3. ‚nicht im entferntesten eine einheitliche Schriftgruppe mit der Spitze, durch die Simonssage den Petrus (fictiv) nach Rom zu bringen.

4. ‚Ebensowenig läßt sich aus ihnen eine Grundschrift mit der besagten Tendenz herausschälen, so daß die Zeugnisse über „Petrus in Rom“ als aus ihr stammend erscheinen könnten.

5. ‚Mit der von Lipsius aufgestellten Alternative, daß Petrus entweder nur mit dem Apostel Paulus freundlich im Sinne der petropaulinischen Tendenzsage oder mit dem Magier Simon (unter dem aber Paulus gemeint sei) feindlich in Rom zusammentreffe, — ist es nichts. Vielmehr bringt die älteste Tradition die beiden Haupthelden der antipaulinischen Legende Petrus und Simon unabhängig von einander nach Rom, und es ist die Romreise Petri nicht lediglich eine paulusfeindliche, sagenhafte Umbildung der Romreise Pauli, sondern es bilden beide Reisen, beziehungsweise die daran sich schließenden Ereignisse von der Wirksamkeit und dem Tode der beiden Apostel daselbst, den Kern der ursprünglichen Ueberlieferung der Kirche, die über alle sagenhaften oder legendarischen Ausgestaltungen auf die einfachen, unumstößlichen Thatsachen zurückgreift. Mit einem Worte:

6. ‚Die Simonssage bildet keine wissenschaftliche Instanz gegen „Petrus in Rom“, ja noch mehr: Lis sub judice adhuc non esset, nisi critici fabulis Pseudo-Clementinis vel judaizantium Christianorum plus, quam par est, auctoritatis tribuerent‘ (S. 144 f.).

Als Ergebnis der ganzen, sehr verdienstlichen Schrift stellen sich dem Verfasser drei Punkte heraus: ‚1. Es wird stets ein eitles Be-

mühen sein, dem Apostel Petrus den Primat der Kirche absprechen zu wollen, da die heilige Schrift des Neuen Testamentes so glänzendes Zeugnis dafür gibt. 2. Die Thatsache des Aufenthalts, der apostolischen Wirksamkeit und des Todes Petri in Rom ist eine eminent historische; und ebenso unanfechtbar ist 3., daß Petrus Lehrer, Stifter und erster Leiter — Bischof — der römischen Kirche war, und so wird überhaupt das Bemühen, der katholischen Lehre vom Primat der römischen Bischöfe das doppelte, das biblische und historische, Fundament zu entziehen, stets ein eitles, durchaus erfolgloses sein. *Non praevalebunt adversus eam*' (S. 227).

Was Schmid S. 2[1] sagt, erinnert an eine Bemerkung in der ‚Literarischen Rundschau' 1889, 41 und deutet auf eine Verkennung des Zusammenhanges hin, in welchem das rein historische Moment zum dogmatischen steht. Daß die Gegner die Behandlung von Fragen, ob zum Nachweis des römischen Primates die Anwesenheit Petri in Rom absolut erforderlich sei, ob sich dieser Nachweis unter gewissen Voraussetzungen führen ließe, auch wenn ‚Petrus in Rom' nicht fest stünde, vielmehr ‚Petrus nicht in Rom' ausgemacht wäre — daß die Gegner dies für scholastische Subtilitäten halten möchten, daß dieselben Gegner eine bejahende Antwort auf jene Fragen ‚sofort als Hinterthürchen bezeichnen würden, durch welche der Autor wegen Mangel an Vertrauen in seine Argumentation allenfalls zu entschlüpfen suche', alles dies fällt für einen Theologen und Historiker ebensowenig ins Gewicht, wie der Vorwurf, den die nämlichen Gegner ganz sicher erheben werden, das vortreffliche Buch Schmids sei nichts weiter, als die ohnmächtige Leistung eines fleißigen Gelehrten, der eine verzweifelte Sache um jeden Preis retten will. Wem es mit der Wahrheit Ernst ist, wie Professor Schmid, wird gut thun, derartige Einreden der Gegner auf sich beruhen zu lassen und lediglich nach Gesichtspunkten vorzugehen, die in der Natur der Sache liegen. So viel ist gewiß, daß eine allseitige Durchdringung der Frage ‚Petrus in Rom' die Würdigung der vom rein historischen Standpunkt gegebenen Lösung in ihrem Verhältnis zur Dogmatik ebenso nahe legt, wie den Prolog Schmids über den Primat Petri. Daß die erwähnten Sätze gar Spitzfindigkeiten seien, ‚die man nicht wiederholen darf, wenn wir unsere Sache nicht gefährden wollen', wie es in dem genannten Literaturblatt aaO. heißt, ist gar nicht abzusehen. Suarez, dem in diesen Dingen doch wohl ein Urtheil zusteht, war im Gegentheil der Ansicht, daß die gründliche Durchführung jener ‚Subtilität' den Gegner vollständig entwaffnen würde. Er schreibt: Addunt denique nonnulli Catholici, licet haereticis daremus Petrum non fuisse Romae, nihilominus potuisse Pontificem Romanum esse successorem Petri. Nam potuit Petrus, alibi existens aut sedens, vel Romae vel alibi sibi successorem deligere.

Quod quidem vere dictum est et ex abundantia, ad confusionem haereticorum, procedit tamen solum de possibili seu de potestate (Defensio fidei cath. adv. anglicanae sectae errores 3, 13, 10).

Emil Michael S. J.

Kleinere Mittheilungen. Im diesjährigen Aprilhefte der Revue des sciences ecclésiastiques beginnt Abbé Schoulza eine Artikelreihe über die Rechte der Kirche betreffs der Schule: Les droits de l'Eglise en matière d' enseignement. Der Verfasser bespricht dieses Recht nach seinem ganzen Umfange, sofern es sich in der selbständigen Gründung von Schulen äußert, wie in der Einflussnahme auf Schulen, die vom Staate gegründet werden. Er benützt ausgiebig die Actenstücke aus den Pontificaten Pius' IX und Leos XIII.

— Die Acta s. Sedis bringen im 26. Jahrg. S. 142 (1893/4 Heft 3) eine Entscheidung der Congregation der Bischöfe und Regularen, die auch für deutsche Diöcesen von Interesse sein dürfte. Nach den Constitutionen des Ordens der Heimsuchung Mariä soll die Oberin des Hauses mit den Schwestern, die ihren Rath bilden, sich über den Priester besprechen, den sie für den tauglichsten zum Amte eines Beichtvaters halten. Dasselbe soll geschehen, wenn der Fall eintrete, daß man aus irgend einem Grunde den Beichtvater entlassen müsste. In beiden Angelegenheiten soll die Oberin auch den ‚geistlichen Vater', mit welchem Ausdrucke der vom Bischofe bestellte geistliche Director des Ordenshauses bezeichnet wird, verständigen; dieser Director und die Oberin haben den Beichtvater zu ‚e r w ä h l e n' und darauf ‚dem Bischof oder seinem Generalvicar über den gefassten Entschluss Bericht zu erstatten, damit er ihn b e s t ä t i g e'. Infolge einer Meinungsverschiedenheit, welche zwischen dem Erzbischofe von Pisa und dem zu seinem Sprengel gehörigen Salesianerinnenkloster obwaltete, wurde die Art und Weise der Anstellung eines Beichtvaters vor den hl. Stuhl gebracht und von der hl. Congregation der Bischöfe und Regularen in der Sitzung vom 17. März 1893 entschieden. Die zweite der dort vorgelegten Fragen hat principiellen Wert: An archiepiscopus Pisarum teneatur approbare patrem spiritualem a religiosis Salesianis electum juxta constitutiones et consuetudines proprias Ordinis Salesiani. Die Antwort lautet ohne jegliche Einschränkung: Negative. Darnach ist der Schluss berechtigt, daß die oben erwähnten Ausdrücke: erwählen, Wahl des Beichtvaters, bestätigen, u. ähnl. nicht in dem Sinne, welchen sie gewöhnlich im KR. haben, aufzufassen sind; daß dieses Wahlrecht also keine weitere Bedeutung hat als die eines Vorschlages oder Wunsches, der das freie Ermessen des Bischofes nicht einschränkt.

— Dieselbe Zeitschrift brachte im 25. Jahrg. (1892/3 Heft 8) einen Artikel über das jüngste Decret der hl. Congregation der Bischöfe und



Regularen: Auctis admodum, welches neue Bestimmungen über die Weihe und Entlassung von Mitgliedern religiöser Orden und ordensähnlicher Institute festsetzt. Der Verf. vergleicht das jetzt geltende mit dem früheren Rechte und schließt daran verschiedene Fragen, die sich auf das neue Decret beziehen. Er begrüßt dasselbe als einen Schritt weiter auf dem Wege zu der so wünschenswerten einheitlichen Gesetzgebung für die religiösen Congregationen und Institute.

— Auch eine längere Abhandlung aus dem 10. Hefte des gleichen Jahrg. derselben Zeitschrift (S. 375—433) verdient erwähnt zu werden. Im Anschlusse an ein in Lille erscheinendes Werk: De potestatis civilis origine theoria catholica par l'abbé Quilliet, docteur en théologie (Lille, Bergès. VIII, 452 p.) beschäftigt sie sich eingehend mit der bekannten Frage, ob die weltliche Gewalt unmittelbar oder mittelbar von Gott herstamme. Wie der Verf. des genannten Werkes, so entscheidet sich auch der Verf. dieses Artikels für die letztere Ansicht. Die neuere Theorie, nach welcher die weltliche Gewalt unmittelbar von Gott kommt, erklärt er vorzüglich daraus, daß manche Theologen sich verleiten ließen, dem einen Extrem, der Lehre von der Volkssouveränität, das andere Extrem, den unmittelbar göttlichen Ursprung der weltlichen Gewalt, entgegenzusetzen. Er kann aber diese Kampfesweise nicht billigen; er will vielmehr dem Irrthum von der Volkssouveränität dadurch entgegentreten und ihn unschädlich machen, daß er die alte scholastische Doctrin besser erklärt — le meilleur moyen de combattre une erreur n'est pas de lui opposer une autre erreur, mais de bien expliquer la vérité. Bd.

— Die *Revue des Églises d'Orient* 1890, 538 ff. bespricht die italienischen Niederlassungen der unierten Griechen hellenischen Ursprungs. Die ersten dieser Colonien sind auf die Zeit Leo des Isauriers und des Constantin Kopronymus zurückzuführen. Sie wurden von albanesischen Flüchtlingen gegründet, die sich in Sicilien und Calabrien niederließen. Im sechzehnten Jahrhundert kam ein Nachschub aus Morea, dessen kirchliche Verhältnisse Benedict XIV durch die Bulle Etsi Pastoralis geregelt hat. Auf Sicilien besitzen die unierten Griechen ein Seminar in Palermo, in Calabrien eines in San Demetrio Corena, in Neapel eine im Jahre 1518 durch den Fürsten von Morea Thomas Paläologos gegründete Kirche. In Sicilien sorgen die Basilianer für die Aufrechterhaltung des griechischen Ritus. Eine Zweigniederlassung in Grottaferrata bei Tusculum verdankt ihre Entstehung zwei heiligen Einsiedlern, Nilus und Bartholomäus, welche sich im Jahre 990 vor den Saracenen dahin flüchteten. Albanesischen Ursprungs sind ferner die Griechengemeinden von Messina, Palazzo Adriano, Contessa und Piana dei Greci, welche während der ikonoklastischen Wirren und, nachdem die Herrschaft Scanderbegs vernichtet war, entstanden sind.

Auch in Vacarizzo, San Cosimo, San Adriano, San Demetrio, Spezzano und Rossano finden sich solche italienische Griechengemeinden; jene zu Livorno datiert schon von der Zeit vor dem Falle von Constantinopel. Neueren Ursprungs (1665) ist die von Corsica. Von da und zwar von Cargese aus entstand eine Gemeinde in Nordafrica zu Sidi Meruan. Die jüngste Gründung ist die zu Marseille. Vgl. ob. 1881, 773 ff.

— In einer kurzen Abhandlung über das Concil von Florenz und dessen Geschichte im Patriarchat von Antiochien (aaO. 408 ff.) stellt Abbé Cyrillus Rezk vor allem fest, daß das Concil von Florenz als kanonisch und ökumenisch unanfechtbar ist, und daß der Vorwurf, es sei mit List, Gewalt und Schmeichelei vorgegangen worden, auf Verleumdung beruht. Rezk führt als Beleg ein bisher noch nicht veröffentlichtes Manuscript: ‚Die Acten des Concils von Florenz' eines zeitgenössischen Autors an. Dieser, ein syrischer Grieche, Mehemet Allah mit Namen, Sohn des Josef Kukaz, verfaste die Schrift im Verein mit Hisun, dem Sohne Gabriel Hisuns. Dem *Τυπικόν* von Antiochia, das über die kirchlichen Ereignisse des Patriarchates berichtet, entnimmt Rezk den Nachweis, daß sich daselbst die Anerkennung der Concilsbeschlüsse im Laufe der Jahrhunderte aufrecht erhalten hat, bis im achtzehnten Jahrhundert der Patriarch Cyrillus VI mit seinen Bischöfen den formellen Anschluss an Rom vollzog. Er erhielt in Anerkennung seines muthvollen und entschiedenen Auftretens von Papst Benedict XIV das Pallium.

— Unter dem Titel *Histoire de l'Église melkite* bot dieselbe Revue aaO. 485 ff., 506 ff. 519 ff. Nachrichten über die griechisch-unierten Patriarchen Syriens seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Athanasius IV scheint zur Zeit seiner Erhebung auf den Bischofsitz von Damascus (1686) mit Rom in Glaubensgemeinschaft gestanden zu haben. Auch der gleichzeitig lebende Patriarch von Aleppo, Cyrillus V, schloss sich nach dem Berichte des P. Nacchi der römischen Kirche an und wurde 1708 durch ein Breve Clemens XI ausgezeichnet. Nach dem Tode dieses Patriarchen zerstreute sich seine kleine Herde oder fiel von Rom ab. Die Verbindung mit dem heiligen Stuhle scheint nur in der Diöcese Saida fortbestanden zu haben, wie aus einem Briefe Verzeaus S. J. an de Pontchartrain (1701) hervorgeht. In den späteren Streitigkeiten zwischen den nicht-unierten und unierten Patriarchen fanden letztere eine Zuflucht in dem von dem Erzbischof von Sidon und Tyrus, Euthymius, gegründeten Kloster zum heiligsten Erlöser im Libanon. Von dort übte auch der Patriarch Cyrillus VI seine amtliche Thätigkeit aus. Diese Verhältnisse erhielten sich bis zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Bis zum Jahre 1830 war die melchitische Kirche den empörendsten Bedrückungen und Verfolgungen von Seiten der nicht-unierten Griechen ausgesetzt, welche von der türkischen Re-

gierung bereitwillig unterstützt wurden. Die erbittertste Verfolgung war die vom Jahre 1828. Sie richtete sich besonders gegen die Armenier. Erst die Vermittlung des französischen und des österreichischen Gesandten vermochte die Pforte zu einem maßvolleren Vorgehen. Unter dem Patriarchen Maximus Mazlum, welcher 1856 in Aegypten starb, hatten sich die kirchlichen Verhältnisse Syriens weit besser gestaltet. Damit war aber die Ruhe und Sicherheit noch nicht dauernd hergestellt, und die melchitischen und maronitischen Christen blieben, besonders durch die Schuld Englands, zeitweiligen heftigen Verfolgungen ausgesetzt. Auch an inneren Zerwürfnissen fehlte es nicht. Die gewaltsame Einführung des gregorianischen Kalenders durch den Patriarchen Clemens Bahus im Jahre 1857 rief neue Stürme hervor. Es bildete sich eine neue Religionsgenossenschaft unter dem Namen Scharki. An der Spitze der Bewegung stand ein ehemaliger Basilianer, namens Gibarra. Ebenso gab es Schwierigkeiten mit Rom schon früher, und Papst Gregor XVI sah sich genöthigt, im Jahre 1835 die Säße zu verdammen, welche der Patriarch Agapios auf der Synode von Karfafe 1806 aufgestellt hatte. Die Allocution Pius' IX gelegentlich der Wahl des Patriarchen Gregorius Joseph von Akka (Ptolemais) bezeichnet das Verhältnis der melchitischen Kirche zum heiligen Stuhle. Der Artikel schließt mit einer Besprechung der Organisation derselben und mit einer statistischen Uebersicht.

— In der Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles-lettres vom 16. October 1891 hat Abbé Duchesne den von Mommsen erhobenen Zweifel an der Authenticität des Concils von Turin 401[1]) widerlegt. Duchesne hat dargethan, daß der von Mommsen angeführte Grund, es sei nicht anzunehmen, daß ein italienisches Concil sich in die Angelegenheiten des gallisch-römischen Episkopates eingemischt habe, nichts beweist, da auch um das Jahr 400 der Klerus Galliens dem Bischof von Mailand und seinem Concil eine hohe Autorität beigemessen hat. Der Wert der bisher geltenden Ueberlieferungen betreffs des genannten Concils kann also durch den Einwurf des deutschen Gelehrten nicht erschüttert werden. *Revue des questions historiques* 1892 I 287.

— In der Schrift ‚Philosophische und dogmatische Bewegung im vierzehnten Jahrhundert', mit welcher Uspenski seine Publication über das Synodicon abschließt, bringt der Verfasser Aufschlüsse über den calabresischen Mönch Barlaam, den Gegner des Palamas. Der Autor bespricht die Theologie und die Philosophie Barlaams, seine Hinneigung zum Abendlande, die Rolle, welche er in der geplanten Vereinigung der beiden Kirchen und in dem Kreuzzug gegen die Muha-

[1]) S. Hefele, Conciliengeschichte 2², 85 f.

medaner gespielt, sowie den Antheil, welchen er an der Verbreitung griechischer Gelehrsamkeit im Abendlande gehabt hat. Uspenski läſst sich des weiteren auf die Polemik zwischen Barlaam und Palamas ein und sieht in der russischen Secte der Strigolniks einen Ausläufer der Bogomilen oder Messalianer, deren Irrlehren Palamas nach dem Urtheile Barlaams getheilt haben soll. AaO. 629.

— Bisher hatte man allgemein angenommen, daß Portugal im großen abendländischen Schisma dem rechtmäßigen Papste treu geblieben sei. Noël Valois hat nach einem vaticanischen Manuscript in der Bibliothèque de l'École des Chartes 1891 die Rede veröffentlicht, welche der als außerordentlicher Gesandter vom portugiesischen König Ferdinand an Carl V von Frankreich geschickte Erzbischof von Lissabon am 14. Juli 1380 gehalten hat. Aus derselben geht hervor, daß Ferdinand zwar anfangs zu Urban VI hielt, sich aber später durch den Rath Roberts von Genf, sowie durch das Beispiel der Könige von Frankreich[1]), Sicilien und Schottland bestimmen ließ, für Clemens VII Partei zu ergreifen. AaO. 675.

— Die *Université catholique* 1892 I 548 ff. brachte unter dem Titel La Morale dans l'Histoire einen Artikel, in welchem Geoffroy de Grandmaison die irrige Auffassung beleuchtet, welche zuerst von Hegel in die Geschichtsphilosophie eingeführt wurde und die seither Schule gemacht hat. Im Lichte der modernen Evolutionstheorie verschwindet jede historische Individualität; die Charaktere erscheinen lediglich als Producte einer Reihe von Factoren, welche die freie Selbstbestimmung, folglich auch die moralische Verantwortlichkeit auf das geringste Maß herabdrücken. Der gerechten Würdigung von Zeit, Umgebung und Verhältnissen, welche jede objective Geschichtschreibung anstreben muſs, wenn sie ein richtiges Urtheil fällen will, stellt der Autor die Begriffsverwirrung gegenüber, welche Ursache und Wirkung verwechselt und aus einer Reihe von Erscheinungen Gesetze ableitet, die vor einer gesunden Kritik nicht standhalten. Daß eine solche Geschichtspragmatik jeder höheren Auffassung entbehrt, daß zum Beispiel die Anerkennung des Waltens der göttlichen Vorsehung nicht denkbar ist, liegt auf der Hand.

— Abbé Mainguet hat in dem 1891 erschienenen Buche *Saint Christophe, sa vie et son culte,* nach alten Quellen die verschiedenen Versionen über die Nationalität des Heiligen und über sein Leben mitgetheilt. Was die Legende betrifft, welcher der Heilige zum größten Theile seine Volksthümlichkeit verdankt, so führt Mainguet die verschiedenen Meinungen der Autoren an, welche sich mit einer Untersuchung derselben befaſst haben. Ribadeneira findet keinen genügenden Grund zur Annahme der Ueberlieferung, während der Bischof Petrus

---

[1]) S. diese Zeitschrift 1893, 379.

de Natalibus im Catalogus sanctorum (Venedig (1493) und der gelehrte Serarius S. J. in seiner Schrift Litaneutici seu de Litaniis libelli duo (Cöln 1607) die entgegengesetzte Ansicht aussprechen. Mainguet gibt zum Schluss einen Ueberblick über die Verehrung des Heiligen im Mittelalter. *L'Université catholique* 1892 I 297 ff.

— Der erste Versuch einer biblischen Ethnologie wurde von dem Oxforder Professor A. H. Sayce in der Schrift The races of the old Testament (London 1891) gemacht. Sayce stellt der bisher üblichen Classificierung der in der heiligen Schrift genannten Völkerstämme nach der geographischen Verbreitung als Eintheilungsgrund die physische, intellectuelle und moralische Verwandtschaft gegenüber. Der Autor gibt die Methode an, nach welcher beispielsweise die physischen Racenmerkmale studiert werden können, und nennt als Quellen nebst den Andeutungen der heiligen Schrift die ägyptischen, babylonischen und assyrischen Denkmäler, deren Malereien und Sculpturen wichtige Aufschlüsse durch treue Wiedergabe der Völkertypen gewähren. In den letzten Jahren hat Flinders Petrie an den ägyptischen Bauten wertvolle Studien in dieser Richtung gemacht. Dieser Forscher (oder Tomkins?) hat ferner in dem Journal of the Anthropological Institute und in The Babylonian and Oriental Record die Früchte seiner Untersuchungen an den assyrischen und babylonischen Reliefs und Terracotten, an den Broncethüren von Galawat und an den hittitischen Sculpturen niedergelegt. AaO. 144 ff.

— G. Sortais anerkennt in den *Études religieuses* 1892 II 415 ff. die Würdigung, welche Boissier in dem glänzenden Werke La Fin du Paganisme (Paris 1891) den Märtyrern der ersten christlichen Jahrhunderte hat zutheil werden lassen. Boissier tritt entschieden den Geschichtsfälschungen eines Renan, Havet und Aubé entgegen, untersucht kritisch die Heftigkeit und Dauer der Christenverfolgungen und erweist die zuerst im Jahre 1684 in England von Dodwell in einer Abhandlung De paucitate martyrum versuchte und seither mehrfach wiederholte Herabminderung der Zahl der Märtyrer als unhaltbar. Boissier steht also in dieser Frage auf dem Standpunkte von de Rossi, Le Blant, Allard. Nachdem der gelehrte Akademiker die historische Seite der Frage befriedigend gelöst hat, verfällt er in einen Irrthum, welchen Sortais klarzulegen bemüht ist. Boissier übersieht das übernatürliche Moment gänzlich. Er stellt den Heldenmuth der christlichen Märtyrer auf gleiche Stufe mit der bis zur fanatischen Selbstvernichtung gesteigerten Ueberzeugungstreue, welche die Geschichte der Häretiker aufweist. Die Kriterien des christlichen Märtyrers, die Demuth, die Friedfertigkeit, die christliche Nächstenliebe lassen sich bei keinem einzigen jener Opfer des Irrwahns nachweisen. Schließlich hebt Sortais den bedeutungsvollen Umstand hervor, daß die christlichen Mär-

tyrer für ewige, göttliche Wahrheiten ihr Leben hingaben, während die Sectierer ihre persönliche, schwankende Ueberzeugung zuweilen bis zum Tode behaupteten.

— H. Prat zählt in mehreren Aufsätzen AaO. II 82 ff. 581 ff. III 479 ff. über die Universität Oxford die Stifter der verschiedenen Collegien auf. Alle waren, mit Ausnahme eines einzigen, katholische Bischöfe oder sonst einflussreiche Priester. Erst 1854 wurde diese hochbedeutsame Gründung der Kirche den katholischen Söhnen des britischen Reiches wieder zugängig gemacht; denn von diesem Jahre an wird bei Einschreibung der Hörer nicht mehr der Testeid gefordert Für den Lehrkörper wurde dieser Zwang im Jahre 1871 aufgehoben. Nur die theologische Facultät blieb ausschließlich den Mitgliedern der Staatskirche vorbehalten. Freilich liegen die Verhältnisse derart, daß der thatsächliche Eintritt eines Katholiken in das Professorencollegium der Universität Oxford noch nicht stattgefunden hat.

— Unter dem Titel Les Origines de l'Anglicanisme zeigt A. Jean aaO. 1892 III 676 ff., daß die Unabhängigkeitsbestrebungen Heinrichs II von England (1154—1189) den Grundgedanken der englischen Staatskirche im Keime enthielten. Papst Alexander III war durch die Umstände genöthigt, mit aller Vorsicht gegen den König zu verfahren. Um so lauter erhob der unerschrockene Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, seine Stimme und bemühte sich, das drohende Unheil des Schismas abzuwenden. Er starb in Wahrheit als Märtyrer für die Freiheit der Kirche. Ein Benedictiner von Solesmes, Dom A. L'Huillier, hat in dem 1891—92 zu Paris erschienenen Buche Saint Thomas de Cantorbéry die zwischen den Jahren 1875 und 1885 officiell herausgegebenen Memorials for the history of Thomas Becket, archbishop of Canterbury, benützt, um ein richtiges und eingehendes Lebensbild des heiligen Erzbischofs zu entwerfen.

— Die im Jahre 1892 zu Paris veröffentlichte Schrift des Grafen Gabriel Julius Cosnac, Mazarin et Colbert, welche auf archivalische Forschungen gestützt ein charakteristisches Bild der beiden Männer bietet, befaßt sich unter andern auch mit der Streitfrage, ob Mazarin Priester gewesen sei oder nicht. Cosnac bejaht dieselbe entschieden und zeigt, daß Mazarin schon im Jahre 1657 die höheren Weihen empfangen habe. Der Verfasser weist sodann hin auf eine Stelle in den Memoiren Daniels de Cosnac, Bischofs von Valence, welcher als Augenzeuge berichtet der Cardinal habe seiner Nichte Laura Mancini die letzte Oelung gespendet. Die geheime Ehe zwischen Mazarin und Anna von Oesterreich ist eine Fabel; aaO. II, 326 ff.

— V. Delaporte gibt in den *Études religieuses* 1892 II 529 ff. III 232 ff., einen Ueberblick über den reichen Inhalt des nunmehr vorliegenden siebenten Bandes der Correspondenz Louis Veuillots.

Die von Eugen Veuillot und August Roussel mit Anmerkungen versehenen Briefe des um die katholische Sache hochverdienten Publicisten vermitteln nicht nur die Kenntnis seines Lebens und Wirkens, seiner gewinnenden Persönlichkeit; sie sind auch im wahren Sinne des Wortes ‚Zeit- und Lebensbilder' und bringen Aufschlüsse über die Beziehungen des Verfassers zu Montalembert, Ozanam, Dupanloup, Fallour, Combalot und zu anderen in den kirchenpolitischen Kämpfen Frankreichs hervorragenden Männern.

— H. F. Martin zeigt in dem Artikel Le bilan criminel de la France der genannten Zeitschrift 1892 II 210 ff. III 92 ff. ziffermäßig den Zusammenhang der Criminalstatistik mit dem mehr oder minder antichristlichen Charakter der Schule. Die landläufige Annahme, die Hebung des verstaatlichten Volksunterrichtes bedinge eine Abnahme des Verbrecherthums, erweist sich als Trugschluss. Martin beleuchtet ferner die bedauerliche Begriffsverwirrung, welche die materialistische Anthropologie in der Rechtspflege hervorgerufen hat, indem sie untergeordneten Ursachen einen ungebürlichen Einfluss auf die Entwicklung des Verbrechens zuschreibt.

— In einer Studie über den Vater des großen Condé, Heinrich II von Bourbon-Condé, berührt F. Chérot die Frage, ob die Schrift Remarques chrétiennes et catholiques sur le livre de la fréquente Communion aus der Feder des Prinzen stamme oder nicht. Dieses anonym erschienene Werk tritt mit Eifer und Entschiedenheit dem von Arnauld im Jahre 1643 veröffentlichten berüchtigten Buche De la fréquente Communion entgegen, und wurde von dem Herausgeber der Werke Arnaulds den Jesuiten zugeschrieben, welche es mit Zustimmung Condés als dessen Arbeit bezeichnet hätten, damit sein Erfolg um so sicherer sei. Chérot hat im Archiv von Chantilly das Originalmanuscript mit anderen verglichen und überzeugend nachgewiesen, daß die Uebereinstimmung in Schrift und Stil für die Autorschaft Condés spreche. Der Eifer des Prinzen für die katholische Sache zeigte sich gleichfalls in der Denkschrift Petit discours sur les choses nécessaires au service de Dieu et de la religion en France et au règlement de toutes sortes d'ecclésiastiques, welche gegen die Ludwig XIII zum offenen Bruch mit Rom aufreizende Schrift Lettre au Roi eines gewissen Imbart de la Tour gerichtet ist. M.

Abhandlungen.

Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung.

Von Dr. Joh. Ernst.

Jene katholischen Kritiker, welche durch eine Art von Gewaltstreich den ganzen Ketzertaufstreit aus den Blättern der Geschichte zu streichen versuchten, indem sie die auf denselben bezüglichen historischen Actenstücke theils für erdichtet, theils für interpoliert erklärten, haben — von Missorius [1]) an bis herauf zu Tizzani — in bevorzugter Weise und in erster Linie die Geschosse ihrer negativen Kritik gegen den Brief Firmilians an den heil. Cyprian (Ep. 75 inter Cyprianicas) spielen lassen. Für Molkenbuhr, den bekanntesten Vertreter der Fälschungshypothese, ist der Haupt- und Eckstein seiner diesbezüglichen kritischen Ausführungen die Bekämpfung der Echtheit des Firmilian'schen Briefes in seiner Dissertatio prima de Firmiliano [2]).

Bekanntlich hat die Falsificationshypothese nicht viel Glück gehabt; heute darf sie — trotz der Anstrengungen Tizzanis [3]), dieselbe wieder zu Ehren und Ansehen zu bringen — als definitiv beseitigt gelten [4]). Da es ausschließlich Katholiken waren, welche also gegen die Echtheit des uns über den Ketzertaufstreit berichtenden Actenmaterials Sturm liefen, so erfolgte die Ablehnung und Abwehr seitens der protestantischen Kritik nicht ohne etliche Seiten-

hiebe gegen die römische Tendenz der betreffenden Autoren, welche durch eine Kritik der Gewaltsamkeit für das Papstthum unbequeme historische Facta aus der Welt schaffen wolle. Ja, Rettberg, den das römische Gespenst auch auf seinen kritischen Gängen verfolgt, schiebt die Anfechtung der Echtheit der Ep. 75, obwohl die Falsificationshypothese gleich von Anfang an auf katholischer Seite ihre Gegner fand[5]), obwohl ferner vor deren Aufstellung durch fast zwei Jahrhunderte hindurch[6]) alle, insbesondere die namhaftesten katholischen Historiker wie Baronius den Brief Firmilians als echt hinnahmen und verwerteten, geradewegs ‚der römischen Curie' in die Schuhe[7]).

Es mag darum einigermaßen überraschen und ist geeignet, auf den ersten Eindruck ein Gefühl der Genugthuung zu erregen, daß nun — nachdem Rettberg schon i. J. 1831 ‚die Echtheit dieses so wichtigen Documentes des Alterthums unwidersprechlich dargethan' erachtete[8]) — ein protestantischer Kritiker an die Seite der katholischen Gegner der Echtheit der Ep. 75 tritt. Es thut dies Otto Ritschl in seinem 1885 erschienenen Buche ‚Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche' (S. 126—134).

Allerdings bestreitet R. nicht die Authenticität des ganzen Briefes wie Molkenbuhr und Genossen. Die Ep. 75, wie sie jetzt vor uns liegt, hat nach R. einen echten, von Firmilian herrührenden Kern. Die Capitel 1—7, 10—11, 15, 22 sind sicher echt firmilianisch; ‚einige Ausführungen, zB. in den ersten 5 Capiteln, besonders aber Cap. 10, tragen durchaus den Stempel der Eigenthümlichkeit an sich' (S. 126). Dagegen können andere Partien ‚unmöglich von Firmilian von Cäsarea herstammen'; sie sind sicher entweder ganz oder zum Theil durch einen, bzw. zwei Interpolatoren eingeschoben oder wenigstens überarbeitet; andere Theile sind dessen wenigstens verdächtig.

R.s Buch hat seitens der protestantischen Kritik eine sehr günstige Aufnahme gefunden[9]). Es wurden im besonderen eine ‚Reihe wertvoller Resultate' hervorgehoben, welche R. in dem 5., den Ketzertaufstreit behandelnden Capitel zutage gefördert habe. Und zu diesen ‚Resultaten' wird ausdrücklich der ‚Nachweis' gerechnet, ‚daß der Brief Firmilians an Cyprian, dessen Echtheit oft angezweifelt wurde, vielfach interpoliert ist, und zwar von einer Persönlichkeit in Carthago, die die nahe Geistesverwandtschaft zwischen Firmilian und Cyprian dadurch über jeden Zweifel erheben

wollte, daß sie jenen in Ausdrücken und Wendungen reden ließ, die dieser in seinen Briefen gebraucht'[10]).

Wir können dieser anerkennenden Beurtheilung nicht ganz beistimmen.

Gewiss zeugt R.s Schrift von Scharfblick, selbständiger Auffassung und großer Combinationsgabe; aber andererseits sind seine Aufstellungen oft mehr originell und kühn als begründet[11]); und wenn wir auch gerne zugeben, daß namentlich bezüglich des Ketzertaufstreites R.s scharfsinnige Untersuchungen zu einigen recht dankenswerten Ergebnissen geführt haben, so treten diesen ‚Treffern' doch verhältnismäßig viele ‚Nieten' zur Seite. Und zu den ‚Nieten' rechnen wir vor allem R.s Hypothese von der Interpolation der Ep. 75. Unseres Erachtens steht die neue Interpolationshypothese bezüglich ihrer Begründung auf gleicher Stufe mit der alten Falsificationshypothese, ja, wir meinen, der alte Molkenbuhr könne sich noch recht gut neben dem modernen Kritiker sehen lassen.

Nachfolgende Zeilen sollen die Belege für dies unser Urtheil erbringen.

Womit beweist R. seine Hypothese?

‚Zunächst' construiert derselbe (S. 126) einen ‚Widerspruch' zwischen c. 6 und c. 25. ‚In c. 6 wird ausgesprochen, daß trotz der Verschiedenheit der römischen und orientalischen Sitte in manchen Punkten wie in der Osterfeier niemals um deswillen eine Kirchentrennung eingetreten sei. Als die erste Abweichung von diesem hergebrachten Zustand wird der Bruch Stephans mit Nordafrika bezeichnet: quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum . . custodierunt. Dagegen heißt es in c. 25 ganz allgemein von der Streitsucht Stephans: pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis. Da durch *vario* discordiae genere auch auf andere Streitpunkte als die Ketzertaufe angespielt ist, so widerspricht die ganze Mittheilung in dieser Stelle der oben angegebenen Nachricht von c. 6'.

Dieser Widerspruch zwischen c. 6 und c. 25 ist von R. künstlich construiert. Wer sagt uns, daß das vario discordiae genere in c. 25 auf verschiedene Streitobjecte anspielt und nicht vielmehr auf die verschiedene Art und Weise, wie Stephan seine

unfriedfertige Gesinnung bethätigt hat? Wie es gemeint ist, lehrt uns der Zusammenhang in c. 25. Nachdem hier gesagt ist, daß Stephan in der Ketzertauffrage ‚mit so vielen Bischöfen auf der ganzen Welt sich in Zwiespalt gesetzt‘, wird ergänzend und erläuternd beigefügt, daß der Papst ‚mit den Einzelnen in verschiedener Weise den Frieden gebrochen‘. Das pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem ist die nähere Erklärung zu cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, muſs also ebenso wie der erste Satz auf den Ketzertaufstreit bezogen werden. Worin nun die ‚verschiedene Art und Weise‘, in welcher Stephanus nach Firmilian seine Unfriedsamkeit an den Tag legt, ist im Folgenden verständlich genug angedeutet. Gegenüber Cyprian und den Afrikanern hat der Papst sich als Friedensbrecher gezeigt dadurch, daß er diese nicht blos mit der Excommunication bedrohte, sondern auch die afrikanischen Gesandten nicht empfieng, deren gastliche Aufnahme den römischen Christen untersagte und dadurch factisch die Kirchengemeinschaft mit den Afrikanern aufhob, während er gegenüber den Orientalen es bei der Excommunicationsandrohung bewenden ließ.

S. 127 argumentiert R.: ‚Ganz unverständlich ist in einem Briefe Firmilians an Cyprian das 23. und 24. Capitel von ep. 75. In diesen wird Stephanus wegen seines Standpunktes zur Rede gestellt, um zum Schluſs durch die Cyprian geläufige Stelle Eph. 4, 1—6 (vgl. de un. eccl. 4) widerlegt zu werden‘. Uns ist vielmehr die Argumentation R.s ‚ganz unverständlich‘. Warum sollte in einem in so lebhaftem, ja leidenschaftlichem Tone gehaltenen Briefe voll von Rhetorik eine derartige Apostrophe an den von ihm bekämpften Gegner undenkbar sein? Apostrophiert, um ein naheliegendes Analogon anzuführen, nicht auch der Apostel Paulus in seinem an die römischen Christen gerichteten Briefe (Rom. 2, 1) ‚jeglichen Menschen‘, ob nun Jude oder Heide, mit den Worten: ‚So bist du denn unentschuldbar, o Mensch, wer du auch immer seiest, der du richtest‘? Sollte Firmilian ein Aehnliches nicht gestattet sein?

R. meint ferner (S. 127): ‚Diese Ausführungen (c. 23 24) sind nicht einmal mit dem vorigen Zusammenhang [sic] [12]) verbunden, sondern beginnen unvermittelt schroff im Anfang des 23. Capitels‘. Selbst wenn hier R. Recht hätte, so würde dies durchaus nichts gegen die Autorschaft Firmilians und für eine

hier stattgehabte Interpolation beweisen. Wäre es denn etwas gar so Absonderliches, wenn es in unserem rasch[13]) und in leidenschaftlicher Erregung hingeworfenen Schreiben an ‚unvermittelt schroffen‘ und sprungweisen Uebergängen nicht fehlen würde? Nun aber ist es gar nicht wahr, daß das 23. Capitel seine Ausführungen so ‚unvermittelt schroff‘ beginnt. Das 22. Capitel schließt mit dem Satze: Non pudet Stephanum hoc adserere, ut per eos, (qui) cum ipsi in omnibus peccatis sint constituti, dicat posse remissionem peccatorum dari, *quasi possit esse in domo mortis lavacrum salutis.* Daran unmittelbar anschließend, fährt c. 23 weiter: Ubi ergo erit, quod scriptum est: *‚Ab aqua aliena abstine te* et a fonte alieno ne biberis‘, si relicto fonte signato alienam aquam pro tua suscipies et profanis fontibus ecclesiam polluis? Was an diesem Uebergange in etwa hart und schroff ist, das ist der Uebergang zur Apostrophe an Stephan. Sonst aber ist der Zusammenhang ein ganz natürlicher und ungezwungener.

S. 133 kommt R. nochmals auf unsere Stelle zurück und spricht die Ansicht aus, Ep. 75, 23 ‚führe ganz unvermittelt Prov. 9, 18 ein‘, was gegen die Ursprünglichkeit des bezeichneten Capitels und für eine Interpolation desselben zeuge. Wir dagegen meinen, fragliches Schriftcitat füge sich ganz natürlich und ohne Widerstreben in den Gedankenzusammenhang des Briefes. C. 22 war ausgeführt, daß auch die Taufe, die von solchen gespendet worden, welche früher Bischöfe in der katholischen Kirche waren, dann aber als lapsi deponiert wurden, als ungiltig von den orientalischen Kirchen angesehen worden wäre und noch würde, und daß die von solchen Getauften als nihil consecuti *unico et vero ecclesiae catholicae baptismo* apud nos getauft werden müßten. Um wie vielmehr müsse die Taufe der Häretiker verworfen werden, welche gegen die Kirche sich empört haben, Gott den Vater lästern und aller Schandthaten schuldig seien. Und doch erkläre Stephanus auch die Taufe solcher für giltig. Wo bleibe also, fährt Firmilian nun in c. 23 fort, das Schriftwort: Ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis, wenn Stephan relicto ecclesiae fonte signato alienam aquam als die seinige anerkenne? Wir verstehen ganz und gar nicht, wie diese Gedankenfolge etwas Unvermitteltes, das auf ein Einschiebsel deute, haben solle.

R. weist S. 127 ff. auf die getreue Wiedergabe einer ganzen Reihe von längeren Stellen aus Cyprians Briefen (Ep. 69 73 74) hin, welche die Ep. 75 uns wiederhole, ohne eine Quelle für diese Ausführungen anzugeben. Wir hätten es darum mit späteren Zugaben zu thun, die ein Ausschreiber Cyprians dem Firmilianischen Briefe eingefügt. Wir erlauben uns dem gegenüber erstlich darauf hinzuweisen, daß die Alten in der Benutzung und Aneignung fremder Geistesproducte sich viel mehr Freiheit gestatteten, als es heutzutage der Brauch ist. Und dann — hat Firmilian nicht das Generalcitat, welches specielle Citate überflüssig macht, an den Anfang seiner Auseinandersetzungen gestellt? nämlich in c. 4: Nos vero ea. quae a vobis scripta sunt[14]), quasi nostra propria suscepimus nec in transitu legimus, sed saepe repetita memoriae mandavimus: neque obest utilitati salutari aut *eadem retexere* ad confirmandam veritatem aut et quaedam addere.

Aber diese Entgegnung dürfte R. noch nicht genügen. Er glaubt die Entdeckung gemacht zu haben, daß an den 4 Stellen (c. 5 7 15 18), wo die Ep. 75 Cyprian als ihre Quelle citiert, keiner der uns bekannten cyprianischen Briefe als Vorlage nachgewiesen werden könne, daß dagegen überall da, wo der Text der Ep. 75 sich als Wiedergabe cyprianischer Texte (aus Ep. 69 73 74) darstellt, eine Quelle nicht genannt wird. Diese Anonymität nachweisbarer Entlehnungen aus Cyprian einerseits, sowie die Nichtnachweisbarkeit der benannten Citate andererseits sei offenbar nicht zufällig und fordere eine Erklärung, welche R. darin findet, daß die benannten Citate von Firmilian herstammen, der einen durch Rogatian übermittelten, uns aber verlornen Brief Cyprians[15]) benutzte, daß dagegen die anonymen Citate auf einen Interpolator zurückzuführen seien, in dessen Interesse es gelegen, die Quelle, aus welcher er geschöpft, nicht zu verrathen.

In vorstehender Deduction haben wir den Fundament- und Eckstein der R.'schen Hypothese wiedergegeben. Und in der That müßte man die Conclusion R.s plausibel finden, wenn seine Voraussetzungen richtig wären. Diese sind aber in jeder Beziehung ungegründet und haltlos.

Es ist fürs erste nicht wahr, daß Firmilian, wo er Ausführungen aus Cyprian mit Nennung der Quelle wiedergibt wie in c. 5 7 15 18, sich ‚stets‘ auf einen uns seinem übrigen

Inhalt nach nicht weiter bekannten Brief Cyprians beziehe. Hätte R. etwas genauer zugesehen, so würde er wohl gefunden haben, daß die von ihm angeführten vier benannten Citate sich **alle** in den uns bekannten Briefen Cyprians nachweisen lassen.

So ist gleich das erste dieser Citate in c. 5 dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74, 2) entnommen. Eine Gegenüberstellung beider Stellen wird es beweisen.

Cyprian. Ep. 74, 2:

Cum singulae haereses singula baptismata et diversa peccata habeant, hic (Stephanus) *cum omnium baptismo communicans universorum delicta in sinum suum coacervata congessit* . . ,Nihil innovetur', inquit, ,nisi quod traditum est. Unde ista *traditio?* Utrumne . . *de apostolorum mandatis* atque epistolis veniens? . . Si vero ubique haeretici nihil aliud quam adversarii et antichristi nominantur, si vitandi et perversi et *a semetipsis damnati* pronuntiantur, quale est, ut videantur damnandi a nobis non esse, quos constat apostolica contestatione *a semetipsis damnatos esse?* Ut nemo infamare apostolos debeat, quasi illi haereticorum baptismata probaverint aut eis sine ecclesiae baptismo communicaverint, quando talia de haereticis apostoli scripserunt, et hoc, *cum nondum haereticae pestes acriores proruplssent, necdum quoque Marcion* Ponticus de Ponto emersisset, *cujus magister Cerdon* . ., quem Marcion secutus haereticum furorem sacrilegis armis *contra ecclesiam rebellantem* sceleratius et *gravius* armavit. C. 3: *Quodsi haereses constat postmodum plures ac pejores exstitisse* et si retro nusquam omnino praeceptum est neque conscriptum, ut haeretico manus tantum in poenitentiam imponatur et sic ei communicetur etc.

Firmil. Ep. 75, 5:

Quantum ad id pertineat, quod Stephanus dixit, quasi *apostoli* eos, qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint et *hoc custodiendum posteris tradiderint, plenissime vos respondistis,* neminem tam stultum esse, qui hoc credat *apostolos tradidisse, quando etiam ipsas haereses constet execrabiles ac detestandas postea exstitisse:* cum et *Marcion Cerdonis discipulus inveniatur sero post apostolos et post longa ab eis tempora* sacrilegam adversus Deum traditionem induxisse, Appelles[16]) quoque blasphemiae ejus consentiens multa alia nova et *graviora* fidei ac veritati inimica addiderit. Sed et Valentini et Basilidis tempus manifestum est, quod et ipsi post apostolos et post longam aetatem *adversus ecclesiam* Dei sceleratis mendaciis suis *rebellaverint. Ceteros quoque haereticos constat* pravas suas sectas et inventiones perversas . . *postea induxisse*: quos omnes manifestum est *a semetipsis damnatos* esse . . Quorum baptisma qui confirmat, quid aliud quam cum ipsis se adjudicat et se ipse *participem talibus faciendo* condemnat?

Das Gleiche gilt von der zweiten R.'schen Belegstelle Ep. 75, 7. Auch hier geht ganz offenbar das Citat auf Ep. 74, 4 zurück, was nachfolgende Gegenüberstellung zweifellos macht.

Cyprian. Ep. 74, 4:	Firmil. Ep. 75, 7:
Praeclara plane ac legitima traditio Stephano fratre nostro docente proponitur, *quae auctoritatem nobis idoneam praebeat.* Nam in eodem loco epistolae suae addidit et adjecit: ‚cum et ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum'. Ad hoc enim malorum devoluta est ecclesia Dei et sponsa Christi, *ut haereticorum exempla sectetur,* ut ad celebranda sacramenta caelestia disciplinam lux de tenebris mutuetur et *id faciant Christiani, quod antichristi faciunt.*	Sed ad illam partem *bene a vobis responsum est,* ubi Stephanus in epistola sua dixit haereticos quoque ipsos in baptismo convenire et quod alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum, *quasi et nos hoc facere debeamus.* Quo in loco, etsi *vos jam probastis ridiculum esse, ut quis sequatur errantes,* illud tamen ex abundanti addimus etc.

Dasselbe ist der Fall bei der dritten Stelle (c. 15), welche R. als Beleg dafür beibringt, daß da, wo in Ep. 75 Cyprian als Quelle citiert wird, niemals frühere Briefe benutzt werden, sondern der uns verloren gegangene Brief, den Cyprian durch Rogatian an Firmilian bestellen ließ. Auch dies Citat läſst sich aus Ep. 74 verificieren. Man vergleiche nachstehende Parallelen!

Cyprian. Ep. 74, 11:	Firmil. Ep. 75, 15:
Cujus (ecclesiae) unitatis *sacramentum* expressum *videmus etiam in Cantico canticorum* ex persona Christi dicentis: ‚*Hortus conclusus,* soror mea, sponsa, *fons signatus,* puteus aquae vivae, *paradisus cum fructu pomorum*'. Si autem ecclesia ejus hortus conclusus est et fons signatus, *quomodo in eundem hortum introire aut bibere de fonte ejus potest,* qui in ecclesia non est? Item *Petrus ipse quoque demonstrans et vindicans unitatem* mandavit et monuit *per unum solum baptisma unius ecclesiae salvari nos posse:* ‚*In arca*', inquit, ‚*Noe* pauci, id est, octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, *quod et vos simi-*	Sed nec illud praetereundum est a nobis, *quod a vobis necessario dictum est, quod ecclesia secundum Canticum Canticorum hortus sit conclusus et fons signatus, paradisus cum fructu pomorum. Qui autem numquam in hunc hortum introierunt* neque paradisum a Deo Creatore plantatum viderunt, *quomodo de fonte,* qui intus inclusus est, et divino sigillo signatus est, *aquam vivam* lavacri salutaris *praebere alicui potuerunt?* Cum vero et *arca Noe* nihil aliud fuerit quam *sacramentum* ecclesiae Christi, quae tunc omnibus foris pereuntibus *eos solos servavit, qui in arca fuerunt,* manifeste *instruimur ad ecclesiae unitatem*

liter salvos faciet baptisma'. Quo brevi et spiritali compendio *unitatis sacramentum* manifestavit. Nam ut in illo mundi baptismo, quo iniquitas antiqua *purgata* est, *qui in arca Noe non fuit, non potuit per aquam salvus fieri, ita nec nunc potest per baptismum salvatus videri, qui baptizatus in ecclesia non est, quae ad arcae unius sacramentum dominica unitate fundata est.*

perspiciendam, quemadmodum et Petrus posuit dicens: *,Sic et nos similiter salvos faciet baptisma',* ostendens, quoniam, *quomodo qui cum Noe in arca non fuerunt,* non tantum *purgati* et *salvati per aquam non sunt,* sed statim diluvio illo perierunt, *sic et nunc quicumque in ecclesia* cum Christo *non sunt,* foris peribunt, nisi *ad unicum et salutare ecclesiae lavacrum* per poenitentiam convertantur.

In gleicher Weise sind c. 13[17]) und c. 18[18]) in Ep. 75 nur eine freie Recapitulation von Ep. 74, 5 sqq.[19]).

Also das Fundamentalprincip der R.'schen Kritik, daß nämlich die benannten Citate in Ep. 75 auf einen uns unbekannten, an Firmilian gerichteten Brief Cyprians hinweisen und darum von Firmilian herrühren, während die anonymen Citate aus Cyprian in Ep. 75 dessen älteren Briefen (Ep. 69 73 74) entnommen und darum einem Interpolator zuzuschreiben seien[20]), hängt, wie wir sehen, völlig in der Luft. Wir haben nachgewiesen (vgl. Note 19), daß ein unbenanntes Citat in c. 12 und ein unmittelbar daraufolgendes benanntes Citat in c. 13 demselben Briefe Cyprians (Ep. 74) entlehnt sind und von einer und derselben Hand der Ep. 75 eingefügt sein müssen. Wir haben ferner nachgewiesen, daß die benannten Citate in Ep. 75 alle[21]) aus Ep. 74 stammen[22]), während die anonymen Citate derselben Ep. 74, sowie Ep. 69 und 73 entnommen sind. Die Prämissen für die R.'sche Conclusion sind also gänzlich hinfällig.

Aber R. findet es (S. 129 f.) ,auffallend, daß die unfreie (anonyme) Benutzung cyprianischer Ausführungen nur die drei großen Briefe trifft ep. 69, 73, 74', während ,sich sonst in ep. 75 keine Anklänge finden an ep. 70, 71, 72. Wenn wir nun annehmen wollten, Cyprian habe seinen ganzen bisherigen Briefwechsel über die Ketzertaufe Firmilian mitgesandt, wie ist es dann zu erklären, daß dieser sich gar nicht an die drei wichtigen Documente ep. 70, 71, 72 gehalten hat, welche neben dem 73. Briefe selbst eine Rolle in dem Streit mit Stephanus spielen, sondern, außer an ep. 73, besonders an den 69. Brief, den Cyprian nirgends erwähnt und gar nicht als Beilage zu einem anderen Briefe wie ep. 70 und 71 weiter verbreitet hat, und an ep. 74?'

Nehmen wir einmal an, die Voraussetzungen R.s seien gegründet. In der That hat es zum vorneherein alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Cyprian an Firmilian das ganze im Ketzertaufstreite bislang erwachsene Actenmaterial mitgesandt hat[23]). Nehmen wir aber auch an — das jedoch nur vorläufig und unter allem Vorbehalt — daß die drei kleinen Briefe Ep. 70 71 72 in der Ep. 75 nicht benutzt sind, was folgt daraus für die Hypothese R.s? Wir meinen, zur Erklärung der vorausgesetzten Sachlage wäre der Umstand völlig ausreichend, daß die fraglichen drei kurzen, nur aus je 3, bezw. 4 Capiteln bestehenden cyprianischen Briefe an Umfang und Gehalt in keinem Verhältnisse stehen zu den drei großen, je 17, 26 und 12 Capitel umfassenden Briefen 69 70 74, welche sich zu förmlichen Tractaten über die Ketzertauffrage ausgewachsen haben[24]).

R. schreibt (S. 130): ‚Man sollte doch denken, es wäre für Firmilian leichter gewesen, wenn er, um sich in die ihm doch zuerst immerhin fremden Gedanken einzuarbeiten, sich vorzugsweise an die kleinen Briefe Cyprians gehalten hätte, welche die Sache mit demselben Nachdruck behandeln'.

Wir halten es für eine müssige Frage, ob es für Firmilian leichter gewesen wäre, mit Hilfe der kleineren Briefe Cyprians sich in dessen Auffassung von der Ketzertauffrage ‚einzuarbeiten'; möglich auch, daß er sich mittelst der Briefe 70—72 in den Stand der Ketzertauffrage wirklich eingearbeitet hat. Aber in Ep. 75 handelte es sich für Firmilian nicht um das ‚Einarbeiten', sondern um das Ausarbeiten, es handelte sich darum, welche cyprianischen Briefe ihm das meiste und nutzbarste Gedankenmaterial darboten für die Ausarbeitung des Promemoria, welches uns in Ep. 75 vorliegt. Und in dieser Beziehung stehen naturgemäß die kleinen Briefe Cyprians (70—72) gegen die großen tractatartigen Epp. 69 73 74 weit zurück. Es ist darum durchaus nicht abzusehen, wie die von R. behauptete Nichtbenutzung der Epp. 70—72 gegen die Autorschaft Firmilians, aber für die eines Interpolators sprechen soll[25]).

Vorstehende Gegenargumente haben zur Voraussetzung, daß der Verfasser der Ep. 75 die cyprianischen Briefe 70—72 thatsächlich nicht benutzt habe. Wie aber, wenn es auch dieser Annahme R.s wie so mancher anderen an der ‚richtigen Fundamentierung' fehlen würde?

R. gesteht selbst (S. 129) zu, daß ‚auch Ep. 75, 25 mit Ep. 70, 1 gemeinsam den Spruch Prov. 9, 18 verwertet'. Dieser Spruch (Ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis) in seiner eigenartigen, dem Schrifttext nach seinem Zusammenhange ferneliegenden Anwendung auf die außerkirchliche Taufe[26]) weist mit Sicherheit auf die Abhängigkeit des 23. Capitels im Briefe Firmilians vom ersten Capitel des 70. cyprianischen Briefes hin[27]). Freilich meint R. (aaO.), ‚die Anwendung von Prov. 9, 18 sei in beiden Briefen eine andere'. Das ist ein Irrthum. Unsere Schriftstelle wird in beiden Briefen im gleichen Sinne verwandt, nämlich als Warnung vor der Ketzertaufe[28]). Erst die an dieses Schriftcitat im weiteren Verlauf der Erörterung sich anschließenden Gedanken sind in beiden Briefen verschieden[29]).

Aber nicht blos bei Ep. 70, auch bei Ep. 71 ist die Benutzung durch den Autor des 75. Briefes nachweisbar. Man vergleiche Ep. 75, 25 mit Ep. 71, 1, und man wird die Benutzung von Ep. 71, 1 ziemlich augenfällig finden.

Ep. 71, 1:	Ep. 75, 25:
Nescio qua etenim praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizari non oportere, eo *quod dicant unum baptisma esse:* quod unum scilicet in ecclesia catholica est, *quia ecclesia una est* et esse baptisma extra ecclesiam non potest. Nam cum duo baptismata esse non possint, si haeretici vere baptizant, ipsi habent baptisma, et qui *hoc illis patrocinium de auctoritate sua praestat,* cedit illis et consentit, ut hostis et adversarius Christi habere videatur abluendi et purificandi et sanctificandi hominis potestatem. Nos autem dicimus eos, qui inde veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari. *Neque enim accipiunt illic, ubi nihil est*, sed veniunt ad nos, ut hic accipiant, ubi et gratia et veritas omnis est, quia et gratia et veritas una est.	Quod autem contendunt ab haereticis baptizatos sic recipi oportere tanquam legitimi baptismi gratiam consecutos, *unum nobis atque illis baptisma dicunt esse* et in nullo discrepare . . Porro cum nobis et haereticis nec Deus unus sit nec Dominus unus nec *una ecclesia* nec fides una, sed nec unus Spiritus aut corpus unum, manifestum est nec baptisma nobis et haereticis commune esse posse, *quibus nihil est omnino commune.* Et tamen non pudet Stephanum *talibus adversus ecclesiam patrocinium praestare.*

Es ist nun allerdings richtig, daß ähnliche Gedanken und Ausführungen uns auch in anderen Briefen Cyprians begegnen, so besonders in Ep. 73, 21[30]); aber nirgends tritt die Parallele zu Ep. 75, 25 so augenfällig hervor wie Ep. 71, 1. Und, was entscheidend ist, nur in Ep. 71, 1 haben wir wie in Ep. 75, 25 im engsten Anschlusse an die Erörterung über das unum baptisma in una ecclesia die Gedankenwendung, daß die Anerkennung der Giltigkeit der Ketzertaufe ein patrocinium gegenüber der Häresie sei (qui hoc illis *patrocinium* de auctoritate sua *praestat* — non pudet Stephanum talibus adversus ecclesiam *patrocinium praestare*). Wir dürfen darum mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß die fraglichen Erörterungen in Ep. 75, 25 auf Ep. 71, 1 zurückgehen[31]).

Es erübrigt jetzt nur noch Ep. 72, aus welcher allerdings keine Citatenspur in Ep. 75 nachweisbar ist. Aber man wird das kaum auffallend finden können, wenn man den Inhalt dieses kurzen, aus drei Capiteln bestehenden Briefes durchmustert hat. Welche Ausbeute an Gedanken hätte derselbe für den Zweck Firmilians bieten können? In c. 1 sucht Cyprian nachzuweisen, daß die Wiederholung der Firmung an den aus der Häresie Zurückkehrenden nicht genüge, sondern daß auch die Taufe derselben nothwendig sei. In c. 2 macht er von dem Concilsbeschluss Mittheilung, daß diejenigen Häretiker, welche in der katholischen Kirche getauft und ordiniert worden oder welche nach ihrer in der katholischen Kirche erhaltenen Taufe abgefallen und bei den Häretikern ordiniert worden sind, bei ihrer reuigen Rückkehr zur Kirche zwar wieder aufgenommen werden sollen, aber nur als Laien, und daß dieselben niemals mehr zum Dienste des Altars zugelassen werden dürfen. In c. 3 schließt Cyprian mit der Erwartung, daß P. Stephanus die Concilsbeschlüsse wohlwollend würdigen werde, und erklärt zugleich, daß die afrikanischen Bischöfe in der Ketzertaufsache niemandem eine Vorschrift machen, sondern jedem Bischof volle Freiheit gewahrt wissen wollen. Kann es bei diesem Inhalte der Ep. 72 auffallen, daß Firmilian diesen Brief für Ep. 75 nicht benutzt hat?

‚Ueberhaupt aber', argumentiert R. (S. 130) weiter, ‚müssen wir es uns gegenwärtig halten, daß die Abfassung des 75. Briefes in Eile geschah. Wenn der Diakon Rogatian den Bischof drängte, ihm die Antwort auf Cyprians Schreiben bald auszufertigen, so

konnte dieser sich nicht mit der Muße in die früheren Briefe einarbeiten, wie sie Ep. 75 in seiner uns vorliegenden Gestalt voraussetzt, und in diesem Falle war es auch gar nicht für ihn am Platze, die eigenen Briefe Cyprians auszuschreiben'.

Nun, der in ganz Asien hochangesehene Bischof von Cäsarea, der nach Ausweis der Ep. 75 keineswegs ein Mann ohne Geist gewesen, war doch kein Schüler mehr, der viele Wochen gebraucht hätte, um sich in die hier einschlägigen Briefe Cyprians, welche in der Hartel'schen Octavausgabe (mit den textkritischen Noten 60, ohne diese) nicht ganz 40 Seiten füllen, ‚einzuarbeiten'. Zudem bezeugt uns Firmilian im Eingange seines Briefes selbst, daß ihm die hiezu benöthigte Zeit zur Verfügung gestanden (c. 4: Quae a vobis scripta sunt, . . *nec in transcursu legimus*, sed *saepe repetita memoriae mandavimus*).

‚Wie wird man', frägt R. (S. 128), ‚über Ep. 75, 12 urtheilen, wenn man Ep. 74, 5 gelesen hat. Auch hier fehlt die Quellenangabe'[32]).

Wir denken, es lasse sich bei diesem Citate ohne Quellenangabe ganz dasselbe beobachten wie bei allen Citaten aus Cyprian in Ep. 75, auch bei denen mit Quellenangabe: dieselbe treue Herübernahme der cyprianischen Gedanken und dieselbe freie Wiedergabe derselben in theilweise neuem Ausdrucke und verschiedener Redewendung.

R. meint (aaO.): ‚Der Ausschreiber weiß sich ganz geschickt zu verstecken. So schreibt er (c. 12) in der Wiedergabe von Gal. 3, 27 *tincti* statt *baptizati*. So sucht er die Gedanken Cyprians immer möglichst in andere Worte zu kleiden, wobei sein Ausdruck freilich oft geschraubt wird (si non mentitur apostolus), und wobei er die dialektischen Feinheiten in plumper Weise fixiert (zB. quasi possit separari — nisi si a Christo Spiritum dividunt'[33]).

Unsere bescheidene Meinung geht dahin, es gebe eine einfachere und natürlichere[34]) Erklärung für die von R. betonte Erscheinung, eine Erklärung, die uns Firmilian selber nahelegt, wenn er zum Beginne seiner Erörterungen schreibt: Nos ea, quae a vobis scripta sunt, quasi nostra propria suscepimus nec in transcursu legimus, sed *saepe repetita memoriae mandavimus:* neque obest utilitati salutari aut *eadem retexere* ad confirmandam veritatem aut et *quaedam addere* ad cu-

mulandam probationem. Also Firmilian hat den Inhalt der cyprianischen Briefe genau seinem Gedächtnis eingeprägt, und es ist auch seine Absicht, im wesentlichen die Gedanken Cyprians wiederzugeben; daher die durchgehends genaue Uebereinstimmung im beiderseitigen Gedankengang. Andererseits soll das eadem retexere kein wörtliches Ausschreiben sein, sondern eine freie Wiedergabe mehr aus dem Gedächtnisse, welche schon um dessenwillen eine freie sein muss, damit Raum und Möglichkeit bleibt für das beabsichtigte quaedam addere. Die Gedanken Cyprians und Firmilians sollten in eins verarbeitet werden: daher die Abweichungen in den beiderseitigen Redewendungen. Manche kleine Abänderungen, wie zB. die Aenderung des baptizati in tincti[35]), mögen vielleicht ihren Grund darin haben, daß uns die bezüglichen Stellen in Ep. 75 in einer Rückübersetzung aus dem Griechischen vorliegen.

R. stellt (S. 127 f.) Ep. 73, 14 und Ep. 75, 20 einander gegenüber[36]) und bemerkt: ‚Wie komisch ist in Ep. 75, 20 die Aufforderung an Cyprian, aus dessen eigenem Brief Nr. 73 die ganze Stelle ausgeschrieben ist, die Einzelheiten, welche sich der Schreiber sparen will, welche aber Cyprian in Ep. 73 gegeben hat[37]), in dem Briefe des Paulus nachzulesen! Ist diese Stelle in einem Briefe Firmilians an Cyprian selbst möglich?‘

Wir möchten glauben, daß hier die Komik auf einer anderen Seite liegt als auf der von R. gesuchten. Ist denn R. wirklich der Meinung, Firmilian habe seinen Brief blos für Cyprian geschrieben zu dem Zwecke, den großen Bischof von Carthago zu belehren? Unter dieser Voraussetzung wäre die Stelle in Ep. 75, 20 allerdings ‚komisch‘; aber ebenso komisch wäre es, daß Firmilian zu Anfang seines Briefes (in c. 4, welches auch R. als echt ansieht) es als Hauptaufgabe seines Schreibens erklärt, den Inhalt der cyprianischen Briefe wiederzugeben (eadem retexere *ad confirmandam veritatem*) und von dem Seinen nur ein Weniges beizufügen ad *cumulandam* probationem. Wozu dies, wenn Cyprian allein oder doch in erster Linie als Adressat gedacht war? Ja, Firmilian fügt noch entschuldigend bei: Si quid autem a nobis additum fuerit, non sic additur, *quasi a vobis aliquid minus dictum sit*. Es ist also klar: Den ‚heilsamen Nutzen‘, welchen Firmilian von dieser Wiederholung der cyprianischen Argumente erwartet (nec obest *utilitati salutari* aut

eadem retexere etc.), sucht der Schreiber des Briefes keineswegs bei Cyprian[38]) — derselbe bedurfte keiner ‚Bestärkung in der Wahrheit‘, — sondern bei einem weiteren Lesepublicum, für welches der Brief von Haus aus bestimmt ist. Wenn auch die Argumentation Cyprians nach Firmilian die Sache vollständig erschöpfte (non .. quasi a vobis aliquid minus dictum sit), so wollte sie Firmilian — unter Anfügung unwesentlicher Ergänzungen, bezw. Erweiterungen — in seinem Briefe wiederholen, um die Anhänger Cyprians in der Stellung gegenüber der Ketzertaufangelegenheit zu stärken und zu festigen, dem hl. Cyprian in der Opposition gegen das Decret des Stephanus seine moralische Unterstützung zu leihen. Zu demselben Zwecke hatte ja auch Cyprian seinen Gesandten, den Diakon Rogatian, nach dem Orient geschickt. Hält man sich aber diesen Zweck des Briefes, die Bestimmung für einen weiteren Leserkreis, vor Augen, dann entfällt von selbst die ‚Komik‘, welche R. in unserer Stelle findet für den Fall, daß dieselbe von Firmilian geschrieben wäre.

Aus vorstehendem erhellt wohl zur Genüge, was von dem mit so vielem Scharfsinn und so großer Kunst aufgeführten Citatenbeweis R.s zu halten ist. Wo man immer den künstlichen Bau mit der kritischen Zange packt, fällt er in sich zusammen wie ein Kartenhaus.

Aber R. hat noch andere Beweise!

Auch ‚einen Widerspruch in den Gedanken des 75. Briefes‘ will derselbe (S. 130 f.) entdeckt haben. Die Einheit der Kirche, wie sie der 75. Brief in c. 1—3 entwickelt, sei eine ganz andere als die in c. 25 entwickelte. Die Construction dieses ‚Widerspruchs in den Gedanken‘ durch R. ist zwar (wie manche andere Ausführungen in R.s Buch) etwas schwer verständlich und confus, aber folgendes scheint der Gedankengang R.s zu sein: Die Einheit und Einmüthigkeit zwischen Cyprian und Firmilian, von welcher in den ersten drei Capiteln der Ep. 75 die Rede ist, sei als eine Wirkung des heiligen Geistes aufgefaßt, sei also eine innere, beruhend auf der divina inspiratio. In c. 25 aber sei die Einheit — im echt cyprianischen Geiste — als eine äußere durch die Kirche vermittelte, gefaßt, hier sei die Idee durchgeführt, ‚daß ein Gott, ein Glaube, eine Taufe ihre Wechselwirkung nur in der einen Kirche haben‘.

Es wird wohl auch anderen gehen wie uns; hier einen Widerspruch zu entdecken, einen Widerspruch zwischen der inneren, durch Gottes Geist gewirkten, und der äußeren, durch den Anschluss an den sichtbaren Organismus der Kirche vermittelten Einheit zu statuieren, wird auch ihnen wie uns unmöglich sein. Wir sagen im Gegentheil: Die äußere und die innere Einheit erfordern sich gegenseitig, setzen einander voraus, statt sich auszuschließen[39]. Ferner hätte schon das Citat Isaj. 2, 2: Erit enim in novissimis diebus *manifestus mons Domini et domus Dei* super verticem montium, sowie die sich daranschließende Bemerkung Firmilians (c. 1): *In qua* convenientes cum jucunditate adunantur secundum quod in psalmo hoc postulatur a Domino inhabitare *in domo Dei* per omnes dies vitae, unseren Gegner davon abhalten sollen, Firmilian die moderne Idee einer unsichtbaren Kirche unterzuschieben, das ‚eine geistliche Haus Gottes' (spiritualis domus Dei una) in c. 1, statt von der sichtbaren Kirche, von einer unsichtbaren Gemeine — mit Ausschluss einer in die äußere Erscheinung tretenden Kirche — zu verstehen und auf Grund dessen einen Widerspruch zwischen den Ausführungen in c. 1—3 und c. 25 künstlich zu construieren.

R. argumentiert (S. 131) weiter: „Im 7. (von R. als echt anerkannten) Capitel wird die Berechtigung zu taufen den Ketzern abgesprochen. Firmilian geht aus von dem Gedanken des rechten Gottes. Diesen besitzt die Kirche im Geiste der Wahrheit und hat von demselben omnis potestas et gratia. Daher haben die Vorsitzenden in der Kirche die Befugnis zu taufen, die Hand aufzulegen und zu ordinieren. Im Gegensatz hierzu ermangeln die Häretiker dieser Rechte, weil ihnen jene *spiritualis et deifica sanctitas* fehlt . . Zwischen der Einmüthigkeit, wie sie in c. 1—3 ausgeführt wird, und der Behauptung von c. 7, daß allein die Kirche das Recht zu taufen habe, ist das einzig denkbare Band der Besitz des wahren Gottes'[40]. Dagegen werde in c. 25 den Ketzern die Taufe abgesprochen, weil sie außerhalb der einen wahren Kirche seien.

Wir erwidern:

Zum Beweise der Ungiltigkeit der Ketzertaufe bedient sich Cyprian hauptsächlich dreier Classen von Argumenten. Erstlich geht er von dem — allerdings stark an den Donatismus anstreifenden — Satze aus, daß die Häretiker, weil selbst unrein

und in Sünden, auch andere nicht von den Sünden reinigen können, und weil sie selbst den heiligen Geist nicht besitzen, das übernatürliche Leben, das im heiligen Geist sein Princip hat, nicht mittheilen können. Zweitens argumentiert der heilige Lehrer daraus, daß die Häretiker nicht taufen in plena et adunata Trinitate, daß sie mit den Rechtgläubigen nicht den wahren Glauben an Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist haben (vgl. Ep. 73, 18). Eine dritte Classe von Argumenten stützt sich endlich darauf, daß alle Gewalt und Gnade von Christus dem Herrn ausschließlich der Kirche, bzw. den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen, eine Sacramentspendung außerhalb der Kirche also unmöglich sei (vgl. Ep. 73, 7). Da Firmilian ausdrücklich erklärt (Ep. 75, 4), sich, was Cyprian geschrieben, quasi nostra propria anzueignen und der Hauptsache nach in Ep. 75 wiedergeben zu wollen, so darf es uns nicht befremden, wenn diese drei Classen von Argumenten in Ep. 75 wiederkehren — und zwar begegnen uns alle diese Argumente in c. 7, welches auch R. als echt firmilianisch anerkennt. Auch nach Firmilian kann der Häretiker nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Zweitens können die Häretiker nicht giltig taufen, welche nicht den rechten Glauben an die heilige Dreifaltigkeit haben, entweder nicht an Gott den Vater glauben oder wie die Kataphrygier nicht den wahren Glauben an den heiligen Geist besitzen. Aber, fährt Firmilian weiter, ‚auch alle übrigen Häretiker, wenn sie sich von der Kirche getrennt haben, können nichts an Gnade und Gewalt besitzen, da alle Gewalt und Gnade der Kirche vorbehalten ist, wo die Bischöfe regieren, welche die Gewalt besitzen zu taufen, zu firmen und zu weihen‘[41]). Wie kommt also, müssen wir staunend fragen, R. dazu, in fraglichem Punkte einen Gegensatz zwischen Cyprian und Firmilian, einen Widerspruch zwischen c. 7, als echt firmilianisch[42]), und c. 25, als aus Cyprian interpoliert, zu statuiren?

‚Derselbe Zusammenhang‘, fährt R. fort, ‚ist die Voraussetzung von c. 19‘. Schauen wir uns aber c. 19 an, so finden wir das directe Gegentheil. Es wird daselbst als unvordenkliche, bis zu den Aposteln zurückreichende Tradition der orientalischen Kirche bezeichnet, ut nonnisi unam Dei ecclesiam nossemus et *sanctum baptisma nonnisi sanctae ecclesiae computaremus.*

Ja, das 19. Capitel sagt uns noch mehr! Als im Oriente Zweifel auftauchten über die Giltigkeit der Taufe, die von solchen Häretikern gespendet worden, welche bezüglich der Trinität den orthodoxen Glauben festhielten, da wurde auf der Synode von Iconium die alte Tradition auch für diesen Fall bestätigt und beschlossen, jede Taufe ohne jegliche Ausnahme zu verwerfen, welche nicht innerhalb der Kirche gespendet worden[43]). Der von R. postulierte „Zusammenhang', seine ‚Voraussetzung' ist also nicht mehr denn ein Phantasieproduct[44]).

‚Aber hier wie dort (c. 19 und 7)', erklärt R. (S. 131) weiter, ‚ist der Grund, den Ketzern eine giltige Taufe abzusprechen, der Beschluss der Synode von Iconium'.

Wir erwidern: Weder hier noch dort wird der Synodalbeschluss von Iconium als allein oder in erster Linie ausschlaggebend und entscheidend dargestellt, sondern an beiden Stellen wird erklärt, daß die Synode von Iconium die alte Lehre und Disciplin der orientalischen Kirche bezüglich der Verwerfung jeglicher außerkirchlichen Taufe lediglich bestätigt hat.[45])

So kleinlich und nichtssagend die übrigen Argumente R.s sein mögen, so seien sie doch der Vollständigkeit halber einer näheren Würdigung unterzogen.

Nach R. (S. 131 f.) ist ‚c. 12 entschieden zu verwerfen. Außer der schon erwähnten Abhängigkeit von Ep. 74, 5[46]) ist darüber Folgendes zu sagen. Die Widerlegung des Irrthums, daß die Person des Täufers nicht in Betracht komme, wenn die Taufe unter Anrufung der Trinität vollzogen sei, ist für Firmilian mit dem Geschichtchen von dem besessenen Weibe erledigt, welches er in ausführlicher Breite (c. 10) zum besten gibt. Wenn die Anhänger Stephans voraussichtlich der Taufe die Giltigkeit absprechen werden, welche jenes Weib vollzogen hat, so müssen sie auch die Taufe der Ketzer verwerfen, welche in demselben Geist dämonischer Lüge geschieht. Diese Ausführung schließt mit c. 11. Darnach ist das 12. Capitel von anderer Hand angefügt'.

Wir entgegnen: Nein, für Firmilian war die Sache mit dem ‚Geschichtchen' in c. 10 und der Nutzanwendung daraus in c. 11 noch nicht erledigt. Firmilian schließt c. 11 mit dem Satze, daß die Taufe der Häretiker deswegen nicht wahr und giltig sein könne, quando apud illos omnino Sanctus Spiritus non est.

Nun macht sich Firmilian (c. 12) den Einwurf aus Stephans Schreiben: Wenn der heilige Geist auch bei den Häretikern nicht ist, vielleicht ist Christus dort, und die Gegenwart und Heiligkeit Christi heiligt die Taufe der Häretiker. Diesem Einwurfe begegnet Firmilian in c. 12. So schließt sich c. 12 ganz natürlich an c. 11 an, ohne daß wir nöthig hätten, eine ‚andere Hand' zu postulieren.

Wenn ferner R. (S. 132) argumentiert: ‚Der Schluss desselben (c. 12) ist nichts anderes als eine abgeschwächte Wiederholung der letzten Worte von c. 11 (c. 11: Quando apud illos omnino Sanctus Spiritus non est; c. 12: Non sit autem illic Spiritus Sanctus)', so hat er sich den Schlusssatz von c. 12 etwas oberflächlich angesehen. Denn sonst würde er gefunden haben, daß derselbe — im Vergleich zum Schluss von c. 11 — einen anderen und neuen Gedanken enthält (Nisi si [Stephanus et qui cum eo sentiunt] a Christo Spiritum dividunt, *ut apud haereticos sit quidem Christus*, non sit autem illic Spiritus Sanctus).

Recht kleinlich, ja geradezu ridiculös klingt das Argument für die Unechtheit von c. 13 (S. 132): ‚Der erste Satz von c. 13 ist schon verdächtig als eine nicht nothwendige Verbindung von c. 1 und 5. Der Briefträger gewinnt dadurch eine Wichtigkeit, die ihm weder in c. 1 noch in c. 5 eingeräumt ist'. C. 1 beginnt nämlich: Accepimus *per Rogatianum carissimum nostrum diaconum* a vobis missum litteras, quas ad nos fecisti. C. 5 heißt es dann: Quoniam vero *legatus iste* a vobis missus *regredi ad vos festinabat.* Und wenn nun c. 13 beginnt: Decurramus vero breviter et cetera, quae a vobis copiose et plenissime dicta sunt, *festinante vel maxime ad vos Rogatiano diacono carissimo nostro*, so findet R. darin eine dem ‚Briefträger' zugemessene ‚Wichtigkeit, die ihm weder in c. 1 noch c. 5 eingeräumt ist', und welche den Verdacht der Unechtheit für unsere Stelle begründet. Difficile est satiram non scribere!

C. 16 und 17 sind R. (S. 132) ‚verdächtig, weil sie dem c. 3 ausgesprochenen Vorsatz Firmilians, sich nicht durch Erwähnung der Thaten Stephans Aerger zu bereiten, zuwider sind'. R. hätte aber doch bemerken können und sollen, daß in c. 3 de rebus ab eo (Stephano) improbe *gestis*, von seiner *audacia*

et *insolentia,* von der *inhumanitas* (c. 2), die er gegen Cyprian und die Orientalen bewiesen[47]), die Rede ist, während in c. 16 und 17 die Theorie Stephans bezüglich der Giltigkeit der Ketzertaufe angeführt und widerlegt wird (C. 16: Qualis vero *error* sit et quanta *caecitas* ejus, qui remissionem peccatorum *dicit* apud synagogas haereticorum dari posse. C. 17: Indignor ad hanc tam apertam et manifestam *stultitiam* etc.). Ueberdies hatte Firmilian in c. 3 nur den Vorsatz ausgesprochen, einstweilen die ärgerlichen Thaten Stephans nicht weiter zu berühren (sed haec *interim,* quae ab Stephano gesta sunt, praetereantur).

Wie unerlaubt willkürlich aber bisweilen R.s Kritik verfährt, möge man daraus ersehen, daß er mitten im ‚verdächtigen' c. 16 doch wieder eine ‚sicher von Firmilian herrührende' Stelle entdeckt. „Immerhin rührt aber die Mitte des 16. Capitels[48]), welche die beiden Sprüche Matth. 16, 19 und Joh. 20, 22 23 auslegt, sicher von Firmilian her'. Und warum? Hören wir und staunen wir! ‚Denn nicht nur', fährt R. fort, ‚ist die Auslegung des ersten Spruches eine andere als die, welche Cyprian zuletzt in De unit. 4 gegeben hatte[49]) (auch der Interpolator konnte sich freilich statt an De unit. 4 an Ep. 33, 1 halten), sondern in dem Satze: Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt, ist von Apostelkirchen die Rede, deren es im Orient noch mehrere gab, während im Occident Rom die einzige war'.

Wir entgegnen: Fürs erste ist es ganz unrichtig, daß die Auslegung von Matth. 16, 19 in Ep. 75, 16 und Ep. 33, 1 in Widerspruch steht mit der Interpretation in De unit. c. 4. An letzterer Stelle war es dem hl. Cyprian darum zu thun, aus Matth. 16, 19 die Einheit der Kirche in ihrem Oberhaupte zu deducieren, nachzuweisen, daß die Kirche auf den einen Petrus erbaut worden, und daß deshalb, obwohl dieselbe Gewalt zu binden und zu lösen, die Sünden nachzulassen, allen Aposteln gemeinsam ertheilt ist, doch dem hl. Petrus dieselbe Gewalt vom Herrn besonders ertheilt worden (tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit). Ep. 33, 1 und Ep. 75, 16

dagegen wollten Cyprian und Firmilian aus der citierten Schriftstelle darthun, daß die Kirche auf die Bischöfe, als auf die Nachfolger der Apostel, gegründet sei, und darum jede rechtsgiltige Handlung in der Kirche von diesen Vorstehern der Kirche (das Oberhaupt, den Nachfolger Petri, miteingeschlossen) auszugehen habe[50]). Beide Interpretationen widersprechen sich nicht, sondern stellen Schlussfolgerungen dar, welche aus dem Schrifttext nach zwei Seiten hin gezogen werden können.

Und nun die ingeniöse Idee von den Apostelkirchen — daß nach Firmilian nur die von den Aposteln direct und persönlich gegründeten Kirchen die Gewalt der Sündennachlassung besitzen sollen! Man sollte doch denken, es brauche keine besonders scharfen Augen, um zu sehen, daß nach Cyprian wie nach Firmilian alle orthodoxen Kirchen ihren Ursprung von den Aposteln herleiten, daß alle rechtgläubigen, katholischen Bischöfe als Nachfolger der Apostel zu betrachten sind. War denn Cäsarea in Kappadocien, wo Firmilian Bischof war, eine ‚Apostelkirche'? Und doch rechnet sich Firmilian auch zu den Nachfolgern der Apostel (qui apostolis successimus, c. 16) und spricht (aaO.) ganz allgemein von den Häretikern, als den Feinden der katholischen Kirche, daß sie contra *nos, qui apostolis successimus,* sacerdotia illicita et altaria profana aufrichten! Haben denn die Häretiker blos gegen ‚die Apostelkirchen, deren es im Orient noch mehrere gab', sich aufgelehnt?[51])

Das Argument für die Interpolierung des 17. Capitels sei hier blos zur Charakterisierung unseres Autors wiedergegeben. Derselbe schreibt (S. 132 f.): ‚In c. 17 mag die erste Hälfte echt sein, da in der zweiten Hälfte der Hauptgedanke derselben noch einmal wiederholt und anders ausgesponnen wird. Damit dürfte sich aber diese zweite Hälfte, welche ohnehin auf den Anfang von Ep. 74, 2 zurückgeht, als unecht erweisen'. Um dieses Argument zu entkräften, halten wir es für überflüssig, auch nur ein Wort zu verlieren.

R. hält es (S. 134) für möglich, daß bereits der Uebersetzer der Ep. 75 selbst Firmilians Ausführungen mit Zusätzen aus Cyprian versehen habe, glaubt aber, daß ‚die letzten 3 Capitel später zu dem übrigen Briefe hinzugekommen sind. Dieselben stehen in keiner inneren Verbindung mit den ersten 22 Capiteln, während in diese hinein die anderen Zusätze verarbeitet sind'.

Letzteres ist so unrichtig wie das erstere. Auch die drei letzten Capitel weisen ebenso wie die vorangehenden Capitel Citate aus Cyprian auf. R. hat selbst (S. 129) zugegeben, daß ,Ep. 73, 23 mit Ep. 70, 1 gemeinsam den Spruch Prov. 9, 18 verwertet', und zwar, wie wir nachgewiesen haben (vgl. oben S. 219), in einer Weise verwertet, daß auf die Abhängigkeit des 23. Capitels in Ep. 75 von Ep. 70, 1 mit Sicherheit geschlossen werden kann. Wir haben ferner (vgl. oben S. 219 f.) den Schluſs des c. 25 in Ep. 75 als freies Citat, bzw. Reminiscenz aus Ep. 71 1, bezw. Ep. 73, 21 nachgewiesen. Ebenso ist die innere Verbindung von Ep. 75, 23—25 mit den vorausgehenden Ausführungen nicht schwer zu construieren. Nachdem im vorhergehenden die Ungiltigkeit der Ketzertaufe nachzuweisen und die Gegengründe Stephans und seiner Gesinnungsgenossen zu widerlegen versucht worden, geht der Brief mit c. 23 dazu über, das Schuldbare in Stephans Handlungsweise in heftigen Redewendungen darzuthun. Diesem Zwecke sind c. 23—25 gewidmet[52]). Es sind diese Ausführungen so wenig ,ohne innere Verbindung' mit dem übrigen Briefe, daß sie vielmehr durch den Anfang von c. 3 geradezu gefordert sind, wo es heißt: Sed haec *interim*, quae a Stephano gesta sunt, praetereantur. Was im Anfang des Briefes ,einstweilen' übergangen worden, wird am Schluſs desselben nachgeholt.

,Wenn sich ferner', argumentiert R. (S. 134) weiter, ,in c. 25 die Mittheilung findet, daß Stephanus früher mit den Orientalen als mit den Afrikanern in Streit gerathen sei, während dem die entgegengesetzten Nachrichten in c. 6 und im Brief des Bischofs Dionys von Alexandrien, welchem auch Euseb folgte, widersprechen, so ergibt sich hieraus, daß erst, als man die Zusammenhänge im Ketzertaufstreit nicht mehr übersah, jene Nachricht von c. 25 aufgekommen sein kann. Also scheinen c. 23—25 erst spät dem Briefe Firmilians angehängt worden zu sein'.

Auch diese Conclusion beruht auf unrichtigen Voraussetzungen.

Erstlich kann von einem Widerspruch zwischen c 6 und c. 25 des 75. Briefes durchaus keine Rede sein. Weder in c. 6 noch in c. 25 ist davon die Rede, ,daß Stephan früher mit den Orientalen als mit den Afrikanern in Streit gerathen sei'. C. 6 redet davon, daß Stephanus mit den Afrikanern den Frieden gebrochen (quod nunc Stephanus ausus est

facere rumpens adversus vos pacem), ohne der Orientalen Erwähnung zu thun; und in c. 25 wird darüber raisonniert, daß Stephanus vario discordiae genere den Frieden gebrochen, modo cum orientalibus . . modo vobiscum, qui in meridie estis. Woher soll da der Widerspruch kommen?

Aber der Widerspruch mit Euseb. 7, 3 (bezw. 7, 5)? Auch dieser ist, wenn man genauer zusieht, nicht vorhanden. Es ist ja richtig, nicht erst R. hat zwischen Ep. 75, 25 und Euseb. 7, 5 (bezw. 7, 3) einen unlösbaren Widerspruch gefunden. So meint zB. Dittrich[53]), ‚es sei nicht abzusehen', wie hier eine Vereinbarung möglich sei. Aber dieser Widerspruch ist, näher besehen, doch nur ein scheinbarer.

Es ist richtig, daß nach Eusebius (bzw. Dionysius von Alexandrien) die Anfänge des Ketzertaufstreites unter P. Stephan in Afrika zu suchen sind. Das *Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανος* bei Euseb. H. E. 7, 3 läßt nur die zeitliche Auffassung nach dem ganzen Zusammenhange zu[54]). Die Interpretation Hefeles[55]) u. a., welche *πρῶτος* = der ‚angesehenste, hervorragendste' nimmt, ist nicht haltbar[56]). Aber wenn Cyprian den Ketzertaufstreit unter P. Stephan angerührt hat, und die Orientalen erst später in den Streit hineingezogen worden sind[57]), so folgt daraus noch nicht, daß dieselbe zeitliche Priorität auch dem Bruche Stephans mit den Afrikanern gegenüber dem Bruche des Papstes mit der orientalischen Opposition zuzuerkennen ist. Die einfachste, natürlichste und darum naheliegendste Annahme ist doch wohl die, daß Stephan zu gleicher Zeit sowohl gegen die afrikanischen als gegen die orientalischen Rebaptisten sein Decret, worin die Excommunicationsandrohung ausgesprochen war, (vielleicht sogar in gleichem Wortlaute) ausgehen ließ[58]).

Und nun ist wohl zu beachten, daß das modo — modo in Ep. 75, 25 keineswegs nothwendig als Zeitbestimmung (= zuerst — später) gefaßt werden muß, sondern auch einfach disjunctiv (entsprechend unserm ‚bald — bald') genommen werden kann. Und gerade an unserer Stelle ist die disjunctive Auffassung nahegelegt durch das vorausgehende Pacem *cum singulis vario* discordiae genere rumpentem (= einmal so mit den Orientalen — und wieder so mit den Afrikanern[59]).

Aber auch zugegeben — und das ist immerhin das wahrscheinlichere — daß das modo cum orientalibus — modo

vobiscum ein zeitliches Früher bezüglich des Vorgehens Stephans gegen die Orientalen besagen will, selbst dann lassen sich Eusebius und Firmilian noch ganz gut in Einklang bringen [60]). Wir müssen eine solche Harmonisierung um so mehr für möglich halten, da bei Eusebius selbst ein viel besprochener und verschieden interpretierter Satz vorliegt, der aber sensu obvio dasselbe zu besagen scheint wie der fragliche Satz in Ep. 75, 25. Es wird nämlich daselbst (7, 5) das bereits oben (vgl. Note 58) citierte Fragment aus Dionys' erstem Brief an P. Xystus wiedergegeben: *Ἀπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιάνου .. ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν.* Die einfachste Interpretation von *πρότερον* ist doch diese, daß *πρότερον* im Gegensatz zu dem Vorgehen Stephans gegen die Afrikaner gesetzt ist, also besagen will, daß, ehe Dionys von Stephans Vorgehen gegen die Afrikaner etwas erfahren, ein Brief vom Papst nach dem Orient [61]) gekommen sei, worin auch der orientalischen Opposition die Excommunication angedroht worden. Wir halten es nun allerdings nicht für wahrscheinlich, daß Stephan zuerst gegen die Orientalen, welche erst durch Cyprian in den Taufstreit hineingezogen worden, und nachher gegen Cyprian, den eigentlichen Urheber des Streites, eingeschritten sei; aber subjectiv konnte für Dionysius die gegen die Orientalen gerichtete Excommunicationsandrohung das erste, das Vorgehen gegen die Afrikaner, weil ihm erst später bekannt geworden, das zweite und nachfolgende sein. Ist es nicht denkbar, daß Firmilian sein modo cum orientalibus — modo vobiscum vom gleichen subjectiven Standpunkte aus geschrieben? Mußte nicht auch für ihn der in der peremptorischen Excommunicationsandrohung liegende Bruch des Papstes mit der orientalischen Oppositionspartei subjectiv das Primäre sein, weil dieselbe ihm natürlich vor den Maßregeln gegen Cyprian und dessen Freunde bekannt geworden? [62])

Doch wir benöthigen nicht einmal eines solchen subjectiven Standpunktes, um das in Ep. 75, 25 nahegelegte zeitliche Früher des dem P. Stephan zur Last gelegten Friedensbruches mit den Orientalen zu erklären. Firmilian weist uns selbst den Weg zur richtigen Erklärung. Er redet von einer ‚verschiedenen Art von Unfriedfertigkeit‘, welche Stephan gegenüber den Orientalen und den Afrikanern bethätigt habe. Wir haben schon oben (S. 211 f.)

uns darüber verbreitet, was unter diesem varium discordiae genus zu verstehen sei. Für die Orientalen ließ es Stephan bei der peremptorischen Excommunicationsandrohung bewenden[63]), bezüglich Cyprians und der Afrikaner aber gieng Stephan weiter, er blieb nicht blos bei der Excommunicationsandrohung, die er ihnen zu gleicher Zeit wie den Orientalen hatte zukommen lassen, stehen, sondern brach, wie uns Firmilian Ep. 75, 25 des weiteren erzählt, factisch den Verkehr mit Cyprian und den Afrikanern ab, ließ ihre Gesandtschaft nicht vor, ja verbot den römischen Christen, gegen dieselbe die Pflicht der Gastfreundschaft zu üben, sie in ihre Häuser aufzunehmen, nannte Cyprian einen falschen Charakter, einen pseudochristus und pseudoapostolus. Dieses Vorgehen hat Firmilian Ep. 75, 25 im Auge, wie der Zusammenhang zeigt[64]), und dies Vorgehen gegen Cyprian fiel in Wirklichkeit später als das Decret Stephans mit der Excommunicationsandrohung[65]), und darum auch später als der Brief Stephans an die Orientalen, worin diese Excommunicationsandrohung enthalten war, und eben darum entspricht das modo cum orientalibus — modo vobiscum, qui in meridie estis, ganz dem historischen Sachverlauf.

Es läßt sich also Ep. 75, 25 ganz gut mit dem Berichte bei Eusebius in Einklang bringen, und das Fundament für die R.'sche Conclusion, daß c. 25 genannten Briefes einer späteren Zeit, ‚als man die Zusammenhänge im Ketzertaufstreit nicht mehr übersah', angehören müsse, ist gänzlich haltlos.

Wie wir gesehen, haben nach R. drei, bzw. vier Hände aus verschiedenen Zeiten an der Ep. 75, wie sie uns jetzt vorliegt, mitgearbeitet: Firmilian, sein Uebersetzer, der Interpolator von c. 8—22, der mit dem Uebersetzer vielleicht nicht identisch ist, und endlich der Verfasser von c. 23—25. Nun sollte man denken, diese verschiedenen Hände müssen doch an dem Brief einigermaßen erkennbar sein, in der Stilfärbung der einzelnen Bestandtheile, in stilistischen Eigenthümlichkeiten usw. Aber der aufmerksame Beobachter wird davon, wenn man von dem sich zuweilen bemerkbar machenden Umstande, daß wir eine Uebersetzung aus dem Griechischen vor uns haben, und den Citaten aus den Ketzertaufstreitbriefen des hl. Cyprian und den Anklängen daran absieht, kaum eine Spur entdecken können.

Und dann lassen wir einmal die 7 ersten Capitel, welche auch R. für firmilianisch hält, und die 3 letzten Capitel, welche einem zweiten, späteren Interpolator aus der Feder geflossen sein sollen, bei Seite, und fassen wir nur das Mittel- und Hauptstück des Briefes (c. 8—12) ins Auge! Dasselbe stellt nach R. das Endresultat einer sehr mannigfachen Arbeit dar. C. 8 und die Hälfte von c. 9 ist zweifelhaft; die Wage schwankt, ob das Stück Firmilian oder dem Interpolator zuzuerkennen ist. C. 10 und 11 und ‚vielleicht' noch die zweite Hälfte von c. 9 ist echt firmilianisch. Dagegen ist c. 12 ‚entschieden zu verwerfen'. C. 13 und 14 gehören gleichfalls dem Interpolator als Eigenthum zu. C. 15 hat wieder Firmilian zum Autor. C. 16 und 17 sind ‚verdächtig', aber die Mitte von c. 16 ‚rührt sicher von Firmilian her'; ebenso ‚mag in c. 17 die erste Hälfte echt sein', aber ‚die zweite Hälfte dürfte sich als unecht erweisen'. Von c. 18 ist die erste Hälfte verdächtig, die zweite rührt von Firmilian her. C. 19 ist firmilianisch, aber ‚stark überarbeitet'. C. 20 ist unecht, c. 21 erregt sehr starke Zweifel an der Autorschaft Firmilians, dagegen ist c. 22 echt. Also wir haben hier nach R. eine vollständige Mosaikarbeit vor uns. Und nun meinen wir, sollte das doch der Arbeit einigermaßen anzusehen sein, es sollten an dieser Mosaik noch die Fugen sich constatieren lassen, es müssten, insbesondere bei den Gedankenübergängen, die künstlichen Bindemittel noch bemerkbar sein, wodurch die Bruchstücke zusammengeschweißt und an einander geleimt worden. Aber nichts von dem drängt sich dem aufmerksamen Leser auf. Wenn man in Anschlag und in Abzug bringt, daß der Brief wesentlich Reproductionsarbeit ist und nach der ausdrücklichen Erklärung Firmilians in c. 4 auch nichts anderes sein sollte, daß ferner seine Erörterungen sich naturgemäß an die Gedankenentwicklung bei Cyprian anschließen, so haben wir eine Arbeit aus einem Gusse vor uns, und wenn wirklich der Brief, wie er uns vorliegt, seine endgiltige Gestalt durch einen Interpolator erhalten hat, dann wahrhaftig allen Respect vor dieser schriftstellerischen Leistung unseres Unbekannten, der aus so vielerlei Fragmenten ein solches einheitliches Ganze zustande gebracht hat!

Und in welche Zeit sollen wir diesen Unbekannten, in welche Zeit ferner den zweiten Interpolator, den Verfasser von c. 23—25 setzen?

In die Zeit Cyprians paßt der erste Interpolator so wenig wie der zweite. Die Arbeit des ersten Interpolators, welche nach R. dem ‚Bedürfnis‘ entsprang, ‚dem orientalischen Bundesgenossen cyprianische Gedanken zu leihen, um in demselben einen weiteren Zeugen für die Sache gegen Stephanus zu gewinnen‘, hätte unter gedachter Voraussetzung unter den Augen und mit Wissen Cyprians geschehen müssen. Kann man aber wirklich einem so lauteren Charakter wie Cyprian eine derartige Rolle zutrauen, einen Brief unter Firmilians Namen und als an ihn gerichtet ausgehen und verbreiten zu lassen, der zum großen Theil nicht Firmilian, sondern Cyprian zum Verfasser hat? Die Verbreitung eines derartig zugerichteten Briefes wäre für Cyprian geradewegs eine Fälschung gewesen, und eine solche ist für einen Charakter, wie uns Cyprian in der Geschichte entgegentritt, einfach unmöglich.

Aber schon vor Cyprians Tod (258) war die Spannung zwischen Rom und Carthago beseitigt, der regelmäßige Verkehr zwischen der römischen Kirche und Cyprian wiederhergestellt. Als die Kunde von den Verfolgungsedicten des Kaisers Valerian nach Afrika gedrungen war, schickte Cyprian Gesandte nach Rom, um über die Sachlage nähere Erkundigung einzuziehen. Was Cyprian auf solchem Wege über die kaiserlichen Edicte und den Martyrtod des Papstes Xystus in Erfahrung gebracht, das theilt er in der Ep. 80 dem Bischofe Successus mit. Ferner erfahren wir durch den Biographen des hl. Cyprian, den Diakon Pontius, daß nach dem Tode des P. Xystus II im August 258 ein Abgesandter der römischen Kirche nach Carthago gekommen sei, den hl. Cyprian davon in Kenntnis zu setzen[66]. Die Stelle bei Pontius, wo Xystus sacerdos bonus et *pacificus* genannt wird, läßt keine andere Deutung zu, als daß unter ihm das friedliche Verhältnis zu Cyprian wiederhergestellt wurde[67]. Mit der gütlichen Beilegung des Ketzertaufstreites cessierte aber das Motiv für eine derartige Interpolation, wie sie R. postuliert.

Erst die Donatisten rührten den alten Streit wieder auf. Wir müßten also den Interpolator, bzw. die Interpolatoren unter den Donatisten suchen. Aber auch diese Annahme bietet unübersteigliche Schwierigkeiten. Denn auffallender Weise scheint die Ep. 75 im Donatistenstreit durchaus keine Rolle gespielt zu haben. Wenigstens Augustinus, der große Controversist gegen den Donatismus, kannte die Ep. 75 nicht.

Als derselbe sein Werk De baptismo contra Donatistas schrieb, wusste er überhaupt noch nichts davon, daß beim Ketzertaufstreit auch der Orient betheiligt war. Wie der hl. Lehrer aaO. l. 4 c. 6 n. 8 meint, hatte Cyprian Gewohnheit und Sitte der ganzen christlichen Kirche gegen sich und konnte sich auf keine andere äußere Autorität berufen als auf das Concil unter Agrippin[68]. Im 3. Buch gegen Cresconius (c. 1 n. 2) erwähnt Augustin, daß dieser Donatistenführer in seinem Briefe Citate de quorundam orientalium litteris beigebracht habe. Die Mauriner bemerken dazu: De litteris forte Firmiliani Caesareae Cappadociae episcopi Cypriano inscriptis et inter Cyprianicas vulgatis[69]. Aber Augustin kannte auch damals den Brief Firmilians nicht. Denn sicher würde er nicht mit solcher Unbefangenheit den Donatisten gegenüber argumentiert haben (aaO.): Quidquid de Cypriani . . et de quorundam orientalium litteris inserendum putasti, quod eis placuerit apud haereticos et schismaticos datum improbare baptismi sacramentum, nihil impedit caussam nostram, si eam ecclesiam retinemus, *quam non deseruit Cyprianus*, etiam cum multi ejus collegae in hanc sententiam consentire noluissent . . In his ergo nos interim deputa, quibus illud non potuit persuadere Cyprianus, a quibus tamen etiam in hac re diversa sentientibus *communionem suam minime separavit* — wenn er Kenntnis von Ep. 75 gehabt hätte, wo erzählt wird, daß Stephan den Frieden mit Cyprian gebrochen, factisch die Gemeinschaft mit ihm gelöst habe usw. Ferner sagt Augustin[70] im 4. Buch gegen Crescon. (c. 17 n. 20): Nam quod dicis orientales ideo vestrorum communione discretos, quia postea nobis consentiendo judicium suum, quod habuerunt de baptismo, rescindere maluerunt. *Si hoc ab aliquibus paucis orientalibus factum est (quod quidem interest, utrum possit ostendi)*, profecto suum judicium correxerunt. Also auch damals wusste Augustin nichts von einem sicheren urkundlichen Beleg dafür, daß der rebaptismus haereticorum bei den Orientalen Anhänger gehabt, und zwar so viel Anhänger, daß Firmilian den Papst Stephan apostrophieren zu dürfen meint (Ep. 75, 24): Dum enim putas *omnes* a te abstineri posse, *solum te* ab *omnibus* abstinuisti. Und auch später, als Augustin seine Schrift De unico baptismo

contra Petilianum schrieb, kannte Augustin Firmilians Brief nicht. Denn auch damals wußte der hl. Lehrer nichts weiter, als daß Stephan seinem Gegner (Cyprian) wohl mit der Excommunication gedroht habe, sonst aber das friedliche Verhältnis zwischen beiden ungestört geblieben sei[71]). Hätte Augustin die Ep. 75 gekannt, er hätte so nicht schreiben können.

Und hätte die Ep. 75 dem hl. Augustin verborgen bleiben können, wenn die Donatisten sie zu ihren Zwecken interpoliert und in Umlauf gesetzt hätten? Ja, daß die Donatisten in ihren Controversen mit Augustin den 75. Brief nicht verwerteten[72]), auch nicht, als Augustin sie wiederholt auf das Beispiel Cyprians und Stephans hinwies[73]), die trotz ihrer Meinungsverschiedenheit über den Wert der außerkirchlichen Taufe die kirchliche Einheit und den Frieden unter einander bewahrten, spricht deutlich dafür, daß auch die donatistischen Gegner Augustins die Ep. 75 nicht kannten. Wir dürfen es darum als unzweifelhaft betrachten, daß eine Bearbeitung des Firmilianischen Briefes durch eine donatistische Hand und im donatistischen Sinne und Interesse wenigstens für die Zeiten, da die donatistischen Kämpfe am heftigsten wogten, ausgeschlossen ist. Und es will uns auch wenig wahrscheinlich bedünken, daß eine derartige Bearbeitung und Verwertung des 75. Briefes in den ersten Zeiten des donatistischen Schismas geschah, der Brief aber dann auch bei den Donatisten in Vergessenheit gerieth[74]).

Molkenbuhr verlegt darum die von ihm vertretene Falsification der Ep. 75 erst in die Zeiten nach Augustin[75]). Dürfen wir vielleicht die von R. postulierte Interpolation unseres Briefes in dieselben Zeiten verlegen? Aber dagegen steht, daß die Donatisten mit den Zeiten Augustins im wesentlichen ihre Rolle ausgespielt hatten, daß sie zwar unter der vandalischen Herrschaft noch weiter existierten, aber nie mehr auch nur entfernt die frühere Bedeutung gewannen[76]). Insbesondere ist von Controversen mit den Donatisten nach Augustin keine Rede mehr, und so scheint denn für diese Zeiten Anlaß und Zweck für die fragliche Interpolation gänzlich zu fehlen.

Welch andere Zeit und Veranlassung ließe sich aber noch ausfindig machen, wo — nach Ritschl S. 133 — ‚man in Afrika sich nicht damit begnügt, daß Cyprian viele Gründe und Ausführungen gegen Stephans Ansicht geliefert hatte, sondern das

Bedürfnis empfunden hat, indem man Firmilians Brief in das Lateinische übertrug, nun auch noch dem orientalischen Bundesgenossen Cyprianische Gedanken zu leihen, um in demselben einen weiteren Zeugen für die Sache gegen Stephanus zu gewinnen'?

Die letzte Bemerkung R.s soll uns vom vermeintlichen Interpolator, bzw. den Interpolatoren der Ep. 75 überleiten zur Frage nach dem Uebersetzer des Firmilian'schen Briefes.

Bis auf die Vertreter der Falsificationshypothese[77]) wird wohl allgemein zugegeben, daß die Ep. 75, wie sie uns jetzt vorliegt, kein Original ist, sondern die Uebersetzung aus einer griechischen Vorlage darstellt. Schon Pamelius, später der Mauriner Prudentius Maranus in seiner Vita S. Cypriani[78]) führen verschiedene Gräcismen an, welche den Charakter des Briefes als Uebersetzung aus einem griechischen Original offenkundig machen[79]).

Ferner hatten schon unter den ersten Herausgebern der Werke des hl. Cyprian Pamelius und Rigaltius, später Baluze und Prudentius Maranus wie überhaupt die übergroße Mehrheit der einschlägigen Autoren aus der Patristik und Kirchengeschichte[80]) bis herab auf Peters und Fechtrup in Cyprian selbst den Uebersetzer der Ep. 75 erkennen und namhaft machen zu dürfen geglaubt[81]). Wir halten diese Ansicht für wohlgegründet[82]).

Wenn der hl. Augustin[83]) von Cyprian sagt, quod stilus ejus habet quamdam propriam faciem, qua possit agnosci, so trägt auch die Ep. 75 ganz unverkennbar diese Cyprianische Gesichtsähnlichkeit an sich, und der Brief liest sich im ganzen fast wie ein Originalbrief Cyprians[84]).

Auch R. (S. 126) gesteht zu, daß die Sprache des 75. Briefes so sehr an die Sprache Cyprians erinnert, daß Rettberg[84a]) wohl zu dieser Meinung habe kommen können. Aber trotzdem bestreitet R. die Richtigkeit dieser Ansicht, weil ‚einige Redewendungen, welche häufig wiederkehren, durchaus uncyprianisch sind'.

Und welches wären diese ‚durchaus uncyprianischen Redewendungen'?

‚Würde Cyprian', frägt R. (aaO.), ‚πρεσβύτεροι mit seniores und majores natu wiedergegeben haben? Diese Ausdrücke finden sich sonst nirgends bei ihm'.

Wir antworten: Es ist allerdings richtig, daß bei Cyprian der Ausdruck presbyteri bereits als terminus technicus für

die Priester im Gegensatze zu den Bischöfen und Diakonen fixiert ist. Aber war zu Cyprians Zeit dasselbe auch bezüglich des griechischen Ausdrucks πρεσβύτεροι der Fall? Wir lesen in Kraus' Realencyklopädie der christlichen Alterthümer 2, 648: ‚Von den Zeiten der Apostel (dem N. T.) an ist die Benennung (Presbyter) technisch geworden, doch so, daß es bald den gesammten Priesterstand (ordo sacerdotii) mit Einschluss des Bischofes, bald nur und so gewöhnlich den zweiten hierarchischen Grad bezeichnet (*Clem. Rom.* Ep. ad Cor. c. 44 47; *Past. Herm.* Vis. II, 4; *Constit. apost.* II, 25). In ähnlicher Weise wurde das lateinische Sacerdos bis ins 5. Jahrhundert für Bischof und Priester gesetzt, doch häufiger zur Bezeichnung des ersteren (*Aug.* De civ. Dei XX, 20)'. Und wieder S. 649: ‚Der Name Presbyter war längere Zeit zugleich Ehrenname für Bischöfe und Priester, bis er als Amtsname letzteren allein vertrieb'. Die R. E. setzt in Parenthese bei: ‚um die Mitte des 2. Jahrhunderts'. Wir wollen der Frage hier nicht näher treten, ob von dieser Zeit an die Bezeichnung πρεσβύτερος nur als Ehrenname, nicht als Amtsname auch von den Bischöfen gebraucht wurde: factisch werden auch in der Folgezeit die Bischöfe gleichfalls mit dem Ausdruck πρεσβύτεροι bezeichnet. Bei Irenäus kommt πρεσβύτερος wiederholt als Bezeichnung für Bischöfe vor[85]), und für die spätere Zeit ist uns Firmilian ein Zeuge dafür, daß πρεσβύτεροι (wenigstens in Verbindung mit προεστῶτες, προϊστάμενοι u. dgl.) zur Bezeichnung von Bischöfen gebraucht wurde. Denn an unseren beiden Stellen in Ep. 75, wo das Wort πρεσβύτεροι, welches im griechischen Originaltext stand, einmal (c. 4) mit seniores, das anderemal (c. 7) mit majores natu übersetzt wird, sind nicht Priester, sondern Bischöfe gemeint. In c. 4 werden diese πρεσβύτεροι, bzw. seniores als stimmberechtigte Mitglieder der Synoden aufgeführt[86]), solche waren aber nicht die Priester, sondern die Bischöfe[87]). Und c. 7 wird den majores natu (= πρεσβύτεροι) die Gewalt zu firmen und zu ordinieren zugesprochen[88]): es können also wieder nur Bischöfe gemeint sein. Wenn aber das, dann durfte Cyprian das πρεσβύτεροι des griechischen Originals nicht mit presbyteri übersetzen, da hier nicht presbyteri im Sinne und nach dem Sprachgebrauch Cyprians, d. i. Priester der zweiten Rangordnung gemeint sind,

sondern *πρεσβύτεροι* der ersten Rangordnung, d. i. Bischöfe. Wo wirklich Priester der zweiten Rangordnung in Frage kommen, nennt sie auch die Ep. 75 presbyteri; so c. 10.

Merkwürdig ist, daß R. an einer späteren Stelle die richtige Erklärung gibt, ohne jedoch die naheliegenden Consequenzen für unsere Frage zu ziehen. S. 156 f. schreibt derselbe: ‚Endlich scheint das Ergebnis, daß nur Bischöfe auf den Concilien volles Stimmrecht besaßen, wenigstens für den Orient durch eine Mittheilung des 75. Briefes erschüttert zu werden. Dort erzählt nämlich Firmilian c. 4: Apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut, si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur. Sind in dieser Stelle die seniores et praepositi, welche als diejenigen genannt werden, die Concilien abhielten, nicht Presbyter und Bischöfe? Aber es ist doch auffallend, daß hier die Presbyter vor den Bischöfen genannt werden. Nun ist der 75. Brief, soweit er nicht interpoliert ist, eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Griechisch würde es sich also um die *πρεσβύτεροι καὶ προϊστάμενοι* gehandelt haben. Aber sollte hier nicht ursprünglich der alte terminus technicus (s. Hermas, Vis. II, 4 3) *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* gestanden haben? Dann hätte der Uebersetzer[89]) diesen Ausdruck nicht mehr verstanden und ein *et* eingeschoben. In diesem Falle sind die seniores praepositi einfach die Bischöfe[90]), welche demnach (?!)[91]) in Cappadocien stets aus den Alten gewählt wurden (vgl. dazu Ep. 75, 7: Ecclesia, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et manum imponendi possident potestatem). Daß nämlich auch im Orient nur die Bischöfe vollberechtigte Theilnehmer an den gleichzeitigen Concilien waren, sehen wir aus den Nachrichten, welche Euseb über diese mittheilt (VII, 5 1: *Οἱ πανταχοῦ προεστῶτες*; 5, 5: *δόγματα γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις*; 29, 1: *συγκροτηθείσης πλείστων ὅσων ἐπισκόπων συνόδου*)'.

Also mit der ersten Einrede R.s gegen die Annahme Cyprians als Uebersetzers von Ep. 75 steht es recht schief. Cyprian mußte das *πρεσβύτεροι* des Originals mit seniores, bzw. majores natu wiedergeben, wenn er sinngemäß und doch wortgetreu nach der griechischen Vorlage übersetzen wollte. Daß ‚sonst

nirgends diese Ausdrücke sich bei ihm finden', hat seinen einfachen Grund darin, daß Cyprian nirgend anderswo das zur Bezeichnung für Bischöfe gebrauchte πρεσβύτεροι zu übersetzen hatte[92]).

‚Entscheidend gegen die cyprianische Uebersetzung' hält R. (S. 126) den Gebrauch von *adunari* im 75. Briefe. ‚Mit demselben ist wahrscheinlich ἑνῶσθαι wiedergegeben. Aber in den Schriften Cyprians findet das Wort adunari niemals Anwendung auf das Verhältnis der Einmüthigkeit zwischen Bischöfen wie im 75. Briefe. Es liegt in demselben vielmehr ein Nebensinn der Unterordnung. Die Gemeinde ist ihrem Bischofe aduniert, die Kirche ist als sponsa Christo aduniert usw.'

Nehmen wir vorläufig an, das ‚niemals' R.s wäre begründet: wären es auch die Consequenzen, die er darauszieht? Mit nichten. Denn liegt etwa der R.'sche ‚Nebensinn der Unterordnung' im Worte adunari? Der Ausdruck bezeichnet eben generell die Einigung. Ob diese Einigung nun zwischen Coordinierten oder Subordinierten stattfindet, ist eine rein zufällige Sache, die mit dem Wort adunari an sich nichts zu thun hat. Es würde darum nichts verschlagen und nichts für R. beweisen, wenn bei Cyprian wirklich adunari nur von der Vereinigung zwischen Ueber- und Untergeordneten gebraucht wäre.

Ist aber diese Voraussetzung R.s in Wirklichkeit gegründet?

Wir schlagen den Index verborum et locutionum in Hartels Ausgabe auf, und da finden wir für adunare 7 und für adunatio 3 Stellen aus Cyprian angemerkt. Und von diesen 10 Stellen weisen uns höchstens 3 (Ep. 52, 4; Ep. 60, 1; Ep. 63, 13) adunare, bzw. adunatio mit dem R.'schen ‚Nebensinn' auf, an 7 anderen Fundorten (De dom. orat. c. 23; De zelo et livore c. 17 und c. 18; Ep. 20, 3; Ep. 61, 3; Ep. 62, 1; Ep. 65, 5) ist dieser ‚Nebensinn' nicht vorhanden.

Es sei uns gestattet, nur 3 dieser letzteren Stellen zum Belege hier wiederzugeben. De zelo et livore c. 17: Bonos imitare . . Fac te illis *adunata dilectione participem,* fac te consortio caritatis et *fraternitatis* vinculo cohaeredem. Ep. 20, 2 schreibt Cyprian an den römischen Klerus sede vacante: Standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui *adunatus* esse et *consentire* circa omnia debet, in aliquo discreparet. Ep. 69, 5: Quando Dominus corpus suum panem vocat *de multorum granorum adunatione*

congestum, *populum nostrum*, quem portabat, indicat *adunatum*: et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum atque *in unum coactum, gregem* item *nostrum* significat commixtione *adunatae multitudinis* copulatum.

Wir sehen also, Cyprian verbindet mit adunare und adunatio ebenso den Begriff der Nebenordnung als den der Unterordnung; und die ‚entscheidende' Instanz R.s gegen die Uebersetzung der Ep. 75 durch Cyprian löst sich in Rauch auf.

Indem wir jetzt unsere kritischen Untersuchungen schließen, glauben wir es als gesichertes Resultat derselben betrachten zu dürfen: Die Aufstellungen R.s über die Ep. 75 entbehren in solchem Maße der soliden Fundamentierung, daß wir denselben den Wert einer wahren, wirklich gegründeten und probablen Hypothese nicht zuerkennen können.

Anmerkungen.

[1]) Christian Lupus, gewöhnlich (so von Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus S. 190) als der erste Bestreiter der Echtheit der Ep. 75 genannt, wird mit Unrecht (noch neuerdings von De Smedt, Dissert. in prim. aetat. hist. eccl. p. 221) den Leugnern der Authentie des Firmilianischen Briefes beigezählt. Wie der Bollandist Bossue in seiner schönen, soliden Arbeit über Firmilian (Act. SS. Oct. Tom. XII p. 483) darthut, hat Lupus (Scholion IV in Tertull. de praescription.) nicht die Echtheit des 75. Briefes bestritten, sondern nur die Wahrheit des Firmilianischen Berichtes über die rücksichtslose Behandlung Cyprians durch P. Stephanus angezweifelt, daß dieser den hl. Bischof von Carthago einen ‚Pseudoapostel' und ‚Pseudochristus' usw. genannt habe. Baluze, dem die Späteren folgten, hat also (vgl. dessen Noten zu Ep 75 in der durch Prudentius Maranus besorgten Ausgabe Cyprians [Paris, 1726] p. 513) die bezüglichen Bemerkungen des Christian Lupus mißverstanden.

[2]) Abgedruckt bei Migne, PL. 3, 1411 sqq.

[3]) In seinem 1862 zu Rom erschienenen Buche: La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano.

[4]) Vgl. die bündige, aber durchschlagende Kritik der Missorius-Molkenbuhr-Tizzani'schen Hypothese bei De Smedt (l. c. p. 223 sqq.). — Treffend sagt Freppel (Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III. siècle. Ed. II p. 407), daß die Leugner der Thatsächlichkeit des Ketzertaufstreites gezwungen wären, den schweigenden Zeugen Glauben zu gewähren, den redenden aber solchen zu verweigern (Pour se créer un

terrain favorable à leurs conjectures, ils sont obligés de s'appuyer sur ceux, qui se taisent, et de refuser créance a ceux, qui parlent), und daß man nach der Methode Tizzanis die Authenticität eines jeden uns überlieferten Schriftwerkes über den Haufen werfen könne (aaO. 404: Il n'est aucun ouvrage, dont on ne parviendrait à ébranler l'authenticité avec une pareille méthode).

[5]) Dazu gehören Namen wie Baluze, Berti, Sbaralea ꝛc.

[6]) Die erste Veröffentlichung der Ep. 75 geschah durch Morel (in der Ausgabe der Werke Cyprians, Paris 1564), während die erste Bestreitung der Echtheit durch Missorius (In epistolam ad Pompejum inter Cyprianicas LXXIV adversus decretum S. Stephani papae I de non iterando haereticorum baptismo dissertatio critica. Praemittitur dissertatio de epistola S. Firmiliani, Venetiis 1733) erfolgte.

[7]) AaO. S. 188 f.: ‚Da nämlich der obige Zusammenhang des Streites größtentheils nur (?) aus diesem Briefe dargethan werden kann, und mit seiner Echtheit auch der ganze (?) Vorwurf gegen den römischen Bischof steht und fällt, außerdem auch gerade hierin sich die heftigsten Erklärungen gegen den Stephanus befinden: so hat die römische Curie das Ihrige gethan, den Brief theils zu unterdrücken, theils als unecht darzustellen‘. (Die Herzog'sche Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[2] 7, 653 macht sich die Rettberg'sche Leistung zu eigen!) — AaO. bemerkt Rettberg weiter: ‚Schon früh hatte dieser Brief nebst einigen anderen zum Ketzerstreit gehörigen das Unglück, dem kritischen Messer anheimzufallen; schon Augustin erwähnt der Versuche einiger, die Briefe des Cyprian über diesen Punkt für unecht und für Machwerk der ketzerischen Donatisten zu erklären; wenn jedoch die armen Ketzer alle die Schriften verfaßt haben sollen, die ihnen die Rechtgläubigkeit von jeher aufbürdete, so müssen sie in der That schreiblustiger gewesen sein, als die Katholiken selbst. Augustin war aber doch geneigt, die Echtheit des Briefes anzuerkennen, da man ihn wider die Donatisten gebrauchen könne; wirklich ein schöner kritischer Kanon!‘ Wir meinen, daß hier einige satirische Glossen zum ‚schönen kritischen Canon‘ Rettbergs viel eher am Platze wären als die hämische Bemerkung R.s gegen den großen Kirchenlehrer von Hippo. Denn an der fraglichen Stelle ist bei Augustin (Ep. 93 ad Vincent. Rogat. c. 10 n. 39) von der Ep. 75 gar keine Rede, da der hl. Lehrer den Brief Firmilians überhaupt nicht kannte (vgl. oben S. 235 ff.); und dann hatte die Geneigtheit Augustins, die Echtheit der bezüglichen Briefe Cyprians anzuerkennen, nicht blos den von R. angegebenen subjectiven Grund, sondern der hl. Kirchenlehrer gibt, und zwar an erster Stelle, noch einen anderen objectiven Grund an: quod et stilus ejus habet quamdam propriam faciem, qua possit agnosci.

[8]) AaO. S. 190.

[9]) Vgl. Zöpffels Recension in der ‚Theol. Literaturzeitung‘ 1885 Nr. 13—14; A. Harnack in Sybels ‚Histor. Zeitschrift‘ 1886 S. 76 ff.; P. Böhringer in der ‚Deutsch. Literaturztg‘ 1885 Nr. 36; Luthardts ‚Theol. Literaturbl.‘ 1885 Nr. 19; Zarnckes ‚Literar. Centralbl.‘ 1885 Nr. 34.

[10]) Vgl. Zöpffel aaO.

[11]) Auch im ‚Theol. Literaturbl.‘ aaO. wird nach Anerkennung des ‚ungewöhnlichen Maßes von Scharfsinn‘, das in R.s Buch zutage trete, bemerkt: „In der Auffassung des ersten Theiles (wozu das Capitel über den Ketzertaufstreit gehört) scheint es indessen an der richtigen Fundamentierung nicht selten zu fehlen‘. Ebenso gesteht A. Harnack (aaO. S. 77) bezüglich des ersten Theiles (S. 6—141) zu: ‚Im einzelnen ist allerdings seine Darstellung nicht überall gedeckt; unsichere Combinationen und Erwägungen sind m. E. nicht immer vermieden‘. Doch, meint Harnack, ‚werden die Hauptergebnisse durch diese Extravaganzen nicht erschüttert‘.

[12]) Nicht mit Unrecht wird in Zarnckes ‚Liter. Centralbl.‘ aaO. die ‚Form‘ des R.'schen Buches gerügt: ‚Schwer schreitet die Darstellung einher, beständig durchbrochen von kritischen Bemerkungen. Die Lectüre des Buches ist kein Genuss, sondern eine Arbeit und umso mehr, als auch der Stil des Verfassers nicht genügend ausgefeilt ist‘. Die von uns ausgehobenen Proben dürften diesem Urtheile zur Bestätigung dienen.

[13]) C. 13 entschuldigt sich Firmilian, daß ihm bei der drängenden Eile des Abgesandten Cyprians für die Abfassung des Briefes nicht die erwünschte Zeit zur Verfügung gestanden habe: Decurramus vero breviter et cetera, quae a vobis copiose et plenissime dicta sunt, festinante vel maxime ad vos Rogatiano.

[14]) Das quae a vobis scripta sunt mit R. (S. 129) auf den uns unbekannt gebliebenen, durch Rogatian übersandten Brief Cyprians an Firmilian ausschließlich zu beziehen, wie das schon Molkenbuhr (Dissert. I n. 22, bei Migne PL. 3, 1425 sq.) gethan, ist eine willkürliche Einschränkung.

[15]) Vgl. Ep. 75, 1: Accepimus per Rogatianum . . a vobis missum *litteras, quas ad nos fecisti.*

[16]) Die Namen der Häretiker Appelles und Valentinus werden von Cyprian in derselben Ep. 74 (c. 7) — allerdings in anderer Gedankenverbindung — genannt.

[17]) Dieses Citat, das ausdrücklich auf Cyprian zurückweist (Decurramus vero breviter et cetera, quae a vobis copiose et plenissime dicta sunt . . Sequitur enim illud etc.), ist von R. anscheinend übersehen worden.

[18]) C. 18 kann zugleich auf Ep. 73, 16—18 zurückgehen.

[19]) R. führt selbst (S. 128) Ep. 75, 12 als Probe an, wie der angebliche Interpolator Cyprian ausgeschrieben habe. Denn besagtes Capitel sei doch eine offenbare Wiedergabe von Ep. 74, 5. Ganz gut und richtig. Aber wir concludieren weiter: Ist c. 12 der Ep. 75 eine Recapitulation aus Ep. 74, 5, dann ist auch Ep. 75, 13 demselben Cyprianischen Briefe entnommen. Denn dies sagt uns das *Sequitur enim illud* in c. 13 (vgl. Note 17). In der That folgen in Ep. 74, 5 die bezüglichen parallelen Gedanken genau ebenso auf einander wie in Ep. 75, 12 und 13. Man vergleiche!

Cyprian. Ep. 74, 5:	*Firmil.* Ep. 75, 12 13:
Qui potest apud haereticos baptizatus Christum induere, multo magis potest Spiritum Sanctum, quem Christus misit, accipere . .	Utique qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum. *Si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum Sanctum, qui*

Quasi possit aut sine Spiritu Christus indui aut *a Christo Spiritus* separari. Illud quoque ineptum, ut cum *nativitas secunda spiritualis* sit, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur, *dicant,* quod *possit quis apud haereticos spiritualiter nasci, ubi Spiritum* negent esse.

a Christo missus est .. nisi si a Christo Spiritum dividunt, ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic Spiritus Sanctus .. *Sequitur enim illud,* quod *interrogandi sunt* a nobis, qui haereticos defendunt, utrum carnale sit eorum baptisma an spirituale. *Si autem spirituale est, quomodo apud illos esse baptisma spirituale potest, apud quos Sanctus Spiritus non est?*

[20]) Auf Grund dieses Princips hält R. die Capitel 12 13 14 15 17 20 23 24 25 für ganz oder theilweise durch eine spätere Hand eingeschoben.

[21]) Wie schon in Note 18 gesagt, kann c. 18 zugleich auf Ep. 73, 16—18 zurückweisen.

[22]) S 130 sagt freilich R., daß wir von dem 74. Briefe ‚nicht einmal wissen, ob er schon geschrieben war, als der Diakon Rogatian nach Cäsarea abgieng'.

[23]) R. meint (S. 129): ‚Daß Cyprian demselben (Firmilian) seine bisherigen Briefe mitgesandt hat, ist nach seinem Brauche denkbar, aber uns nirgends bezeugt. Denn die Worte in c. 4: Quae a nobis scripta sunt, sind nicht nothwendig auf andere Briefe Cyprians (als auf den durch Rogatian an Firmilian gesandten, uns in seinem Wortlaute nicht bekannten) zu beziehen'. Das ist ja richtig. Aber die höchste Wahrscheinlichkeit — das wird uns auch R. nicht abstreiten — spricht doch dafür, daß Cyprian an Firmilian, um dessen Unterstützung er warb, die vollständigen Acten des Ketzertaufstreites übersandt hat. Wir haben auch gesehen, daß Firmilian den 74. Brief gekannt hat. Denn die mit Quellenangabe versehenen Citate aus Cyprian in Ep. 75, welche nach R. von Firmilian herrühren, gehen alle auf Ep. 74 zurück. Da ferner auch die Citate aus Cyprian ohne Quellenangabe in Ep. 75 großentheils auf Ep. 74 zurückweisen, warum sollten wir für die Citate aus den übrigen Cyprianischen Briefen einen besonderen Interpolator postulieren? Uns dünkt das ein recht unnöthiger Luxus!

[24]) Daß unter diesen drei Briefen bezüglich der Citate aus Cyprian wiederum der Ep. 74 der Löwenantheil zufällt, ist gleichfalls natürlich, da es sich im Briefe Firmilians wie im Briefe Cyprians an Pompejus um das gleiche Object und Ziel handelt, nämlich um die Widerlegung des Stephan'schen Edictes.

[25]) Wir könnten ebenso gut folgern: Der hypothetische Interpolator R.s benützt blos die großen Briefe Cyprians, also hat er die kleinen nicht gekannt. Der Grund, warum der Interpolator in R.s Hypothese sich vor allem an die großen Briefe halten mußte, hat dieselbe Geltung auch für Firmilian.

[26]) Der fragliche Vers fehlt im hebräischen Urtext wie in der Vulgata und ist ein Zusatz der LXX. Nach dem Zusammenhang handelt es sich um eine Warnung vor der ‚Frau Thorheit' und ihren Lockungen zu den verbotenen Freuden.

[27]) Noch ein drittes Mal finden wir genannten Bibelspruch auf die Ketzertaufe angewendet, nämlich im 5. Votum des dritten carthagischen Concils. Aber auch diese Stelle weist auf Ep. 70, 1 hin, wie denn überhaupt die bischöflichen Voten auf genanntem Concil nur Recapitulationen Cyprianischer Gedanken aus dessen Briefen darstellen.

[28]) Die Gegenüberstellung der parallelen Texte wird es beweisen:

Cyprian. Ep. 70, 1:	*Firmil.* Ep. 75, 22 23:
Pro certo tenentes, neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum et . . scriptura divina moneat et dicat: ‚Ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis'.	Quasi possit esse in domo mortis lavacrum salutis. Ubi ergo erit quod scriptum est: ‚Ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis', si relicto ecclesiae fonte signato alienam aquam pro tua suscipies et profanis fontibus ecclesiam polluis?

[29]) Wir könnten noch darauf hinweisen, daß sowohl in Ep. 70, 3 wie in Ep. 75, 14 die Schriftstelle Luc. 11, 23: Qui non est mecum, adversum me est: et qui non mecum colligit, spargit, in einem nicht eben ganz naheliegenden Sinne verwertet wird, nämlich dahin, daß die Kirche nur eine, und darum alles bei den Häretikern, und somit auch die Ketzertaufe ohne Wert und Bedeutung sei. Da aber diese Schrifttextverwertung auch in Ep. 69, 1 (nicht Ep. 73, 15, wie R. S. 130 irrthümlicher Weise angibt) wiederkehrt, Ep. 75, 14 also möglicher Weise eine Reminiscenz aus Ep. 69, 1 darstellt, so können wir die Benutzung von Ep. 70, 3 in Ep. 75, 14 wohl als wahrscheinlich, aber nicht als sicher gelten lassen.

[30]) Vgl. auch Ep. 73, 1 2; 74, 4.

[31]) Nicht ausgeschlossen ist dabei, daß in Ep. 75, 25 zugleich Reminiscenzen aus anderen Briefen Cyprians vorliegen. So zeigt insbesondere der Passus: Porro cum nobis — commune esse posse eine große Verwandtschaft mit Ep. 73, 21: Baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec Pater Deus nec Filius Christus nec Sanctus Spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est. Da Firmilian aus dem Gedächtnis citiert (Ep. 75, 4: Quae a vobis scripta sunt, . . saepe repetita memoriae mandavimus), so konnten ihm an derselben Stelle Reminiscenzen aus verschiedenen Briefen Cyprians zufließen.

[32])

Ep. 74, 5:	Ep. 75, 12:
Apostolus dicit: ‚*Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*'. *Qui potest* apud haereticos baptizatus *Christum induere*, multo magis *potest Spiritum Sanctum,* quem Christus misit, *accipere.* Ceterum major erit mittente, qui missus est, ut incipiat foris baptizatus Christum quidem induisse, sed Sanctum Spiritum *non potuisse*	Nam si non mentitur apostolus dicens: ‚*Quotquot in Christo tincti estis, Christum induistis*', utique qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum. *Si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum Sanctum*, qui a Christo missus est, et *frustra* illi venienti ad accipiendum Spiritum manus imponitur: *nisi si a Christo Spi-*

percipere, *quasi possit aut sine Spiritu Christus indui aut a Christo* Spiritus separari. | *ritum dividunt*, ut apud haereticos *sit quidem Christus, non sit* autem illic *Spiritus Sanctus*.

(Die von uns cursiv gedruckten Stellen sind bei Ritschl gesperrt gedruckt.)

[33]) Wir sollten doch glauben, es gehöre ein überfeiner Sinn dazu, einen Unterschied zwischen quasi possit . . a Christo Spiritus separari in Ep. 74 und nisi si a Christo Spiritum dividunt in Ep. 75 herauszufinden!

[34]) Das Versteckensspielen des ‚Ausschreibers' wäre doch etwas zu ‚plump' ausgefallen!

[35]) Der Ausdruck tingere für baptizare kommt übrigens wiederholt bei Cyprian vor, z.B. Ep. 71, 1.

[36]) Ep. 73, 14:

Quod enim quidam *dicunt*, *quasi* ad haereticorum suffragium *pertineat*, quod dixerit apostolus Paulus: ‚Verumtamen omni modo *sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur*', *invenimus* hoc quoque ad eorum patrocinium, qui haereticis suffragantur et plaudunt, nihil posse proficere. *Neque enim de haereticis aut de eorum baptismo* loquebatur in epistola sua *Paulus*, ut aliquid, quod ad hanc rem pertineat, posuisse ostendatur. *Loquebatur de fratribus* sive inordinate et contra ecclesiasticam disciplinam ambulantibus sive evangelicam veritatem de Dei timore servantibus, et quosdam ex eis posuit verbum Domini constanter atque intrepide locutos etc.

Ep. 75, 20:

Ad illud autem, quod *pro* haereticis *ponunt* et ajunt, apostolum dixisse ‚*sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur*', ut respondeamus, *ineptum* est, quando *manifestum* sit apostolum in epistola sua, qua hoc dixit, *neque haereticorum neque baptismi eorum* mentionem fecisse, *sed locutum esse de fratribus* tantum sive perfide secum loquentibus sive in fide sincera perseverantibus, nec oporteat hoc longo tractatu agere, sed ipsam satis sit epistolam legere et quid apostolus dixerit, de ipso apostolo recognoscere.

(Die von uns cursiv gedruckten Stellen sind bei R. gesperrt gedruckt).

[37]) Aber wohlgemerkt: nach dem Brief des Apostels (Phil. 1 14—18)!

[38]) Aehnlich wie R. argumentierte schon Molkenbuhr (Dissert. I n. 30, Migne PL. 3, 1529) gegen die Autorschaft Firmilians: Omitto illam utilitatem salutarem, cui repetitor se non obfuturum causatur, *dum eadem rescribit S. Cypriano, quae ab hoc acceperat.*

[39]) R. meint (S. 130), die Einheit, welche Ep. 75, 1—3 entwickelt werde, sei ‚eine ganz andere als die der Kirche, welche Cyprian gelehrt hat'. Das ist eine ganz willkürliche Voraussetzung. Man lese *Cyprian.* De dom. orat. c. 23: Pacificos enim et concordes atque unanimes esse *in domo sua* Deus praecepit . . Sacrificium Deo majus est pax nostra et fraterna concordia et *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*. Lehrt hier Cyprian eine andere Einheit als Firmilian in

Ep. 75 c. 1—3? Vgl. Ep. 75, 3: Ut.. sensu tamen et spiritu copulatos vos esse nobiscum probaretis. *Quod totum hoc fit divina unitate.* Nam cum Dominus unus atque idem sit, qui habitat in nobis, conjungit ubique et copulat suos vinculo unitatis.. Judicium Domini pro merito suo subibunt recedentes a verbis ejus, qui Patrem pro unitate deprecatur et dicit: ‚Pater, da, ut, *quomodo ego et tu unum sumus, sic et hi in nobis sint*'. Vgl. dazu noch *Cyprian.* De dom. orat. c. 30: Pro omnibus Patrem deprecatur dicens: ‚Non pro his autem rogo solis, sed et pro illis, qui credituri sunt per verbum ipsorum in me, ut omnes unum sint, *sicut et tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis sint*'. Rogantis autem desiderium videte quod fuerit, ut, quomodo unum sunt Pater et Filius, sic et nos in ipsa unitate maneamus. — R. meint, die Begründung der Einheit und Einmüthigkeit, wie sie Firmilian in Ep. 75, 1—3 bietet, ‚weiche ganz ab von der Art, wie Cyprian die Einheit durch eine ganz andere Schriftauslegung begründet'. Wie wir sehen, ist die bezügliche Schriftauslegung bei Cyprian und Firmilian von ganz derselben Art.

[40]) Einschränkend bemerkt dazu R. (aaO.): ‚Freilich auch dieses ist sich Firmilian nicht bewusst, wenn er in c. 7 zu einem ganz neuen Theil übergehen will (sed et ad illam partem)'. Und auf dieses Verhältnis, dessen sich der Autor selbst ‚nicht bewusst' war, baut die Kritik gewaltige Häuser — oder sind es doch blos Luftschlösser?

[41]) Sed *et ceteri quique* haeretici, *si se ab ecclesia Dei sciderint,* nihil habere potestatis aut gratiae possunt, *quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu,* qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem.

[42]) Wenn wirklich ‚zwischen der Einmüthigkeit, wie sie c. 1—3 ausgeführt (bezw. von R. hinein interpretiert) wird, und der Behauptung von c. 7, daß allein die Kirche das Recht der Taufe habe, das einzig denkbare Band der Besitz des wahren Gottes ist', so folgt daraus nichts anderes und nicht mehr, als daß die Interpretation R.s von c. 1—3 unmöglich die richtige ist.

[43]) Plane quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant, qui etsi novos prophetas recipiunt, *eosdem tamen Patrem et Filium nosse nobiscum videntur,* plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandum esse *omne omnino baptisma,* quod sit *extra ecclesiam* constitutum.

[44]) S. 133 sagt freilich R.: ‚C. 19, worin auf orientalische Zustände und Ereignisse angespielt wird (wodurch sich c. 19 als firmilianisch ausweist), ist, weil die Idee von der Einheit der Kirche im Sinne Cyprians gehandhabt wird, wenigstens stark überarbeitet'. Man sieht, die ‚höhere Kritik' kommt nicht leicht in Verlegenheit.

[45]) C. 7: Quod totum jam nos pridem in Iconio . . *confirmavimus tenendum* contra haereticos. C. 19: Plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et *confirmavimus* repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum.

[46]) Vgl. Note 32.

[47]) Die Excommunicationsandrohung, die unfreundliche Behandlung der Gesandten Cyprians, die bitteren Aeußerungen, welche Stephan gegen Cyprian fallen ließ (vgl. c. 25), sind gemeint.

[48]) R. schreibt 15., was ein offenbarer lapsus calami ist.

[49]) R. stellt die Sachlage geradezu auf den Kopf. Während Firmilian Ep. 75, 4 ausdrücklich erklärt, er wolle der Hauptsache und dem Wesen nach nur das getreue Echo Cyprianischer Gedanken sein (quae a vobis scripta sunt . . eadem retexere), ist unserem Autor jede Uebereinstimmung der Ep. 75 mit den Ideen Cyprians ein Grund, die betreffende Stelle als interpoliert zu verdächtigen, wie andererseits jede vermeintliche Nichtübereinstimmung mit Cyprian ihm Grund genug ist, die betreffende Ausführung als authentisch anzusehen. So argumentiert er bezüglich der cc. 12 13 14 15 16 17 19 20 22 23 24 25.

[50]) Ep. 33, 1: Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos constituatur. Ep. 75, 16: Quod *soli* Petro Christus dixerit: ‚Quaecunque ligaveris etc.‘ Et iterum . . in *solos* apostolos insufflavit dicens: ‚Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus remiseritis peccata etc.‘ Potestas *ergo* peccatorum remittendorum *apostolis* data est et *ecclesiis*, quas illi a Deo missi constituerunt, et *episcopis*, qui eis ordinatione vicaria successerunt.

[51]) Freilich weiß sich R. auch da wieder zu helfen, indem er die Sätze, auf die wir uns oben berufen haben, als interpoliert und nicht firmilianisch von kurzer Hand bei Seite schiebt. Er schreibt aaO.: „Jedenfalls sind auch die letzten Sätze des Capitels von hostes bis perierunt interpoliert, da die Gedanken, welche in denselben ausgesprochen sind, in dem früheren Streite Cyprians mit den Schismatikern geprägt worden sind und die Anspielung auf die Rotte Korah bei Cyprian besonders beliebt ist‘. Nun, wir wissen ja, was dieses Argument wert ist! (Vgl. Note 49.) — Uebrigens brauchen wir nicht auf den ‚früheren Streit Cyprians mit den Schismatikern‘ zurückzugehen, um die in Ep. 75, 16 durchgeführten Gedanken wiederzufinden; wir begegnen ihnen mit genauer, oft wörtlicher Uebereinstimmung in Ep. 73, 7 8, was beifolgende Nebeneinanderstellung darthun mag.

Ep. 73, 7 8:	Ep. 75, 16:
Nam *Petro* primum Dominus, *super quem aedificavit ecclesiam* et unde *unitatis originem* instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut *id solveretur, quod ille solvisset.* Et post resurrectionem *quoque ad apostolos* loquitur dicens: ‚*Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi: si cujus tenueritis, tenebuntur*‘. *Unde intelligimus, nonnisi in ecclesia praepositis* et	Quanta caecitas ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum, nec permanet *in fundamento unius ecclesiae,* quae semel *a Christo super petram solidata est, hinc intelligi potest,* quod soli *Petro* dixerit . . ‚*Quaecunque solveris* super terram, *erunt soluta* et in coelis‘, et *iterum* in Evangelio in solos *apostolos* insufflavit Christus dicens: ‚*Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus re-*

evangelica lege et dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem non ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aut solvere . . Proponimus, ut dicamus . . nec posse quemquam *contra episcopos et sacerdotes usurpare aliquid, quod non sit sui juris et potestatis. Nam et Core et Dathan et Abiron* contra Moysen et Aaron sacerdotem *sacrificandi licentiam sibi usurpare* conati sunt, *nec tamen*, quod *inlicite* ausi sunt, *impune fecerunt*. *miseritis peccata, remittentur illi: et si cujus tenueritis, tenebuntur*. Potestas *ergo* peccatorum remittendorum apostolis data est . . et *episcopis*, qui eis ordinatione vicaria successerunt. Hostes autem unius Catholicae ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri, qui apostolis successimus, *sacerdotia* sibi *inlicita contra nos vindicantes* et altaria profana ponentes quid aliud sunt, quam *Core et Dathan et Abiron* pari scelere sacrilegi et easdem, quas et illi, *poenas daturi*.

[52]) Vgl. auch oben S. 212 f.

[53]) Dionysius der Große S. 86.

[54]) Vorausgeht c. 2: *Τούτῳ (Στεφάνῳ) τὴν πρώτην ὁ Διονύσιος τῶν περὶ βαπτίσματος ἐπιστολῶν διατυποῦται, ζητήματος οὐ μικροῦ τηνικάδε ἀνακινηθέντος, εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἵας δ'οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν, παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ.* Daran schließt sich c. 3: *Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς τῆς κατὰ Καρχηδόνα παροικίας ποιμὴν οὐδ' ἄλλως ἢ διὰ λουτροῦ πρότερον τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους προσίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο.*

[55]) Conciliengeschichte[2] 1, 117.

[56]) Vgl. Fechtrup, Der hl. Cyprian S. 231. Peters, Der hl. Cyprian von Karthago S. 501 f. — Wäre *πρῶτος τῶν τότε* im Sinne von ‚der bedeutendste, hervorragendste unter den Zeitgenossen' zu fassen, dann hätte dieser appositionelle Zusatz seine richtige und natürliche Stellung nicht vor, sondern nach *Κυπριανὸς τῆς κατὰ Καρχηδόνα παροικίας ποιμήν*. Denn stellen wir diesen Zusatz, im Sinne Hefeles verstanden, voran (= als der hervorragendste der Zeitgenossen hat auch Cyprian nicht anders als durch die Taufe . . die Zulassung der Häretiker für erlaubt angesehen), so bekommt der Passus einen schiefen, der neutralen Stellung Eusebs zur Ketzertauffache ferneliegenden Sinn, als ob nämlich nach Eusebius die Stellungnahme Cyprians gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe bei seiner hervorragenden Bedeutung natürlich und selbstverständlich gewesen wäre. — Wenn Prudentius Maranus (Vita S. Cypriani c. 29, Migne PL. 4, 157) gegen die zeitliche Auffassung des *πρῶτος τῶν τότε* = primus eorum, qui tunc exstitere bemerkt: Nam cum Firmilianus *Cypriani aequalis* haereticorum baptisma longe ante Cyprianum rejecerit in concilio Iconensi, cui se interfuisse testatur in epistola ad Cyprianum, aeque Eusebius erroris arguetur, sive omnium, sive *aequalium primum* haec statuisse Cyprianum dixerit, so ist dem entgegenzuhalten, daß das *τότε* dem Zusammenhang nach sich auf die Regierungszeit Stephans bezieht, von dem im vorhergehenden die Rede war. Unter den Zeitgenossen Stephans war Cyprian der erste, welcher gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe sich

erklärte und dadurch den Ketzertaufstreit aufrollte. Die Synode von Iconium lag weit hinter der Regierungszeit Stephans (jam pridem, sagt Firmilian Ep. 75, 7, πρὸ πολλοῦ, schreibt Dionysius von Alexandrien bei Eusebius 7, 7).

[57]) R. (vgl. auch Peters aaO. S. 502) verweist (S. 122 f.) ganz zutreffend auf den kurz nach Stephans Tod geschriebenen Brief Dionysius' des Großen an den römischen Presbyter Philemon, wo es heißt (Euseb. 7, 7, 5): Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν. ‚Diese Stelle', bemerkt R., ‚setzt voraus, daß man in Rom glaubte, erst die Afrikaner hätten die Irrlehre von der Nothwendigkeit, bei Ketzern die Taufe zu wiederholen, aufgebracht'. Also kann unmöglich ein Streit zwischen den Orientalen und Stephan über die Ketzertaufe dem Streite Stephans mit den Afrikanern vorhergegangen sein. (Man beachte auch die Gegenüberstellung der vermeintlichen Einführung des rebaptismus durch ‚die Afrikaner allein' in jetziger Zeit (νῦν) und der orientalischen Synodalbeschlüsse πρὸ πολλοῦ, was ausschließt, daß unmittelbar vor dem afrikanischen Ketzertaufstreit ein gleicher im Oriente ausgestritten wurde, wie Baronius, Prudentius Maranus u. a. angenommen haben). — Rieß (Stimmen a. M. Laach, XIII 1877, 348) legt Gewicht auf das οὐδ' ἄλλως bei Eusebius 7, 3 (Κυπριανος . . οὐδ' ἄλλως ἢ διὰ λουτροῦ . . προσίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο = auch Cyprian hat nicht anders als durch die Taufe . . die Zulassung der Häretiker für erlaubt angesehen) und meint, dadurch sei die Priorität des orientalischen Ketzertaufstreites deutlich angezeigt. Wir könnten die Schlussfolgerung zugeben, wenn im vorausgehenden speciell von den Orientalen und dem orientalischen Ketzertaufstreit die Rede wäre. Nun spricht aber da Eusebius nur ganz allgemein von dem damals (τηνικάδε) unter P. Stephan erregten Streit über die Giltigkeit der Ketzertaufe, welchen Streit, wie er sowohl im Occident als im Orient verlief, Eusebius als eine Sache behandelt; das οὐδ' ἄλλως will also nach dem Zusammenhange nichts anderes bedeuten als: Cyprian gehörte in diesem Streite ebenfalls zu den Gegnern der Giltigkeit der Ketzertaufe, und zwar war er der erste, welcher einen dahingehenden Beschluss fasste, bezw. fassen ließ. Will man aber in dem οὐδ' ἄλλως durchaus eine Beziehung auf bestimmte Gegner der Ketzertaufe finden, so liegt die Beziehung auf die früheren Bestreiter der Giltigkeit der Ketzertaufe, welche zu Iconium und Synnada ihre Beschlüsse fassten, wie Eusebius (nach Dionysius) uns 7, 7 berichtet, viel näher. Auch das πρῶτος τῶν τότε würde gut zu dieser Interpretation stimmen. Der Gedanke Eusebs an der vielumstrittenen Stelle (7, 3) wäre also gewesen: Wie schon früher, namentlich auf den Synoden von Iconium und Synnada, der Ketzertaufe die Giltigkeit abgesprochen wurde, so hat damals, unter P. Stephan, zuerst Cyprian auch nicht anders als durch die Taufe die Zulassung der Häretiker für zulässig erklärt.

[58]) Schon der Bollandist Van den Bosche in seiner Abhandlung über P. Stephan (Act. SS. Aug. Tom. I p. 117) nimmt an, daß das Decret Stephans sowohl an Cyprian als an die Orientalen gerichtet war. Neuer-

dings hat Jungmann (Dissert. in hist. eccles. I 326) die Ansicht ausgesprochen, daß die Excommunicationsandrohung Stephans zu gleicher Zeit nach Afrika und Asien abgegangen sei (Eaedem autem litterae, vel valde similes, simul ad Afros et Asianos directae fuisse videntur). — Fechtrup aaO. S. 231 beruft sich dagegen auf Euseb. H. E. 7, 5, wo die Stelle aus einem Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien an P. Xystus wiedergegeben ist: Ἐπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιάνου καὶ πάντων τῶν τε ἀπὸ τῆς Κιλικίας καὶ Καππαδοκίας καὶ Γαλατίας .. ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, und argumentiert: ‚Aus dem οὐδὲ ἐκείνοις und διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν geht aufs klarste hervor, daß Stephanus, als er diesen Bericht (nach dem Oriente) schrieb, bereits bei anderen bezüglich der Taufpraxis auf Widerstand gestoßen war, ja daß er diesen Gegnern schon die Excommunication angedroht hatte. Es können das offenbar keine anderen sein als die Afrikaner‘. Indem wir davon absehen wollen, daß eine Lesart nicht οὐδέ, sondern οὐδέν liest, replicieren wir: Die Argumentation Fechtrups wäre begründet, wenn bei Euseb. 7, 5 ein Excerpt aus dem Briefe Stephans gegeben wäre. Nun aber haben wir an genannter Stelle kein Fragment aus Stephans Brief, sondern ein Excerpt aus dem Briefe Dionysius' an P. Xystus. Das οὐδὲ ἐκείνοις und das διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν beweist darum nichts weiter, als daß Dionys an der unserem Passus vorhergehenden Stelle seines Briefes von den Afrikanern redete, denen der P. Stephan die Excommunication angedroht hatte und mit denen die orientalischen Gesinnungsgenossen das gleiche Schicksal theilen sollten. Eine zeitliche Priorität der Excommunicationsandrohung für die Afrikaner durch Stephanus folgt daraus noch nicht.

[59]) Daß Firmilian den Bruch mit den Orientalen voranstellt, hat dann (unter obiger Voraussetzung) seinen einfachen Grund darin, daß er im nachfolgenden eingehender über die besondere Art und Weise, wie Stephan den Bruch mit den Afrikanern ins Werk gesetzt hat, sich auslassen wollte. Versuchen wir einmal die Umstellung! Die ganze Darlegung müßte anders construiert werden.

[60]) Es ist durchaus unnöthig, mit Peters (aaO. S. 503 f.) und Fechtrup (aaO. S. 233) auf die erregte Stimmung Firmilians zu recurrieren, welche es erkläre, daß die Darstellung in Ep. 75 nicht bezüglich aller Umstände der historischen Wirklichkeit entspreche. Nach Peters hat Firmilian ‚der Gedanke geschmeichelt, dem Unrechte als erstes Opfer verfallen zu sein‘, und derselbe ist so ‚einer Anwandlung von Eigenliebe unterlegen‘.

[61]) Daß dieser Brief an Dionys selbst gerichtet war, wie Rieß (aaO.) annimmt, ist in unserer Stelle nicht gesagt.

[62]) Andererseits scheint in Afrika vor der Abreise des Cyprianischen Gesandten Rogatian noch nichts von dem Vorgehen Stephans gegen Firmilian und Genossen bekannt geworden zu sein. Darauf weist Ep. 75, 25 hin, wo es heißt: Pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, *quod nec vos latere confidimus*. Dieser Zusatz wäre unmotiviert, wenn Rogatian mittheilen konnte, daß Cyprian von dem Schritte des Papstes gegen seine orientalischen Bundesgenossen etwas gewußt habe.

[63]) *Οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων*, sagt Dionys von P. Stephan in seinem Briefe an P. Xystus (vgl. oben Note 58). Eine weitere Maßregel wurde gegen die Orientalen nicht getroffen. Denn Dionys knüpft an die Erwähnung des Stephanischen Briefes mit der Excommunicationsandrohung unmitelbar seine Intercession bei P. Xystus für die Orientalen: *Καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος. Ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις κ. τ. λ.*

[64]) Pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus . . modo vobiscum . . a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret etc.

[65]) Daß diese inhumanitas Stephans später fiel, als die Excommunicationsandrohung, ersehen wir aus Ep. 74. Hier wird (c. 8) die Excommunicationsandrohung erwähnt (Sacerdotes Dei veritatem et ecclesiae unitatem tuentes *abstinendos putat*, was, wie man sieht, ganz dem Ausdrucke bei Dionysius [Euseb. 7, 5]: *οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων* entspricht), ohne von dem schlimmen Empfange der afrikanischen Gesandtschaft in Rom auch nur ein Wort zu erwähnen, was bei der damaligen Stimmung Cyprians gewiss geschehen wäre, wenn dieses Vorgehen Stephans bereits stattgefunden hätte, bezw. dem hl. Cyprian schon bekannt gewesen wäre.

[66]) R. (S. 125) übersetzt die Stelle (c. 14: Jam de Xysto bono et pacifico sacerdote ac propterea beatissimo martyre ab Urbe nuntius venerat) dahin, daß ‚Sixtus an Cyprian kurz vor dessen Tode einen Boten geschickt hat'. Wir halten die im Texte gegebene Interpretation für die richtige, für unseren Zweck ist jedoch diese verschiedenartige Deutung ohne Belang.

[67]) Nach Lipsius (Chronologie der römischen Päpste S. 220) war es ‚der Erfolg der (durch Dionysius d. Gr.) sehr nachdrücklich betriebenen Vermittlung', ‚daß Xystus, obwohl festhaltend an den römischen Grundsätzen in der streitigen Angelegenheit, doch die aufgehobene Kirchengemeinschaft mit den Afrikanern und Orientalen wiederherstellte. Daher nennt nicht nur Pontius, Cyprians Diakon und Biograph, den Xystus einen bonus et pacificus sacerdos, sondern es erhellt aus dem Briefwechsel Cyprians selbst, daß der kirchliche Verkehr mit Rom unter Xystus wieder aufgenommen war'. Dagegen meint Zöpffel in der ‚Theolog. Literaturztg. (1885 Nr. 14 Sp. 328), ‚man werde nach R.s Untersuchung (S. 124 f.) die bisherige Annahme, daß Sixtus, der Nachfolger Stephans, den kirchlichen Verkehr mit den Afrikanern wieder aufgenommen, fallen lassen müssen'. Wir glauben das durchaus nicht. Denn worauf stützt sich R.? Einmal meint er, den Wert des Zeugnisses in der Vita Cypriani von Pontius, wo P. Xystus ein pacificus sacerdos genannt wird, durch Anzweifelung der Echtheit der Stelle herabdrücken, ihre Verwertbarkeit beseitigen zu können. Die Vita des Pontius sei nach Teuffel (Geschichte der röm. Literatur 4. Aufl. 382, 1) ‚mindestens stark interpoliert'. Wir wollen uns wegen dieser neuen Hypothese nicht weiter engagieren. Aber wenn auch wirklich die Biographie des Pontius interpoliert wäre — Teuffel unterläßt es (wenigstens in der ersten Ausgabe [359, 1], welche uns allein zu Gebote stand) für diese Thesis irgendwelchen Beleg anzuführen —, so trägt doch

unsere Stelle den Stempel der Ursprünglichkeit so offen an der Stirne, daß an deren Echtheit zu zweifeln eine Berechtigung nicht vorhanden ist. Wie käme auch ein Interpolator dazu, hier die Friedfertigkeit Xystus' hervorzuheben, besonders wenn der Papst eine solche nicht bethätigt hatte? Die Bemerkung R.s, daß die Vita des Pontius weniger eine Lebensbeschreibung Cyprians als ein Panegyrikus auf denselben ist, daß der Verfasser ‚nicht ein Bild seiner Kämpfe und Erfolge, sondern neben ganz allgemeinen Mittheilungen über Tugenden und Verdienste seines Helden ausführliche Nachrichten über den Anfang seiner christlichen Zeit und über sein Ende gibt', beweist nichts gegen uns und kann keinen Grund abgeben, die Glaubwürdigkeit der fraglichen Stelle in Zweifel zu ziehen. Denn es handelt sich in fraglicher Bemerkung nicht um ein Lob Cyprians, sondern um ein Lob Xystus'. — ‚Durch Eusebius', fährt R. weiter, ‚erhalten wir keine weiteren Nachrichten'. Dieses Argument, welches als argumentum ex silentio an sich schon von zweifelhafter Bedeutung ist, löst sich leicht durch die Erwägung, daß Eusebius den Ketzertaufstreit nur nach Actenstücken aus der Hand des hl. Dionysius von Alexandrien behandelt, Briefe des Dionysius aber, welche Zeugnis von der Beseitigung des Zerwürfnisses zwischen Rom und den Afrikanern (bezw. Orientalen) gaben, dem Kirchenhistoriker nicht vorlagen. — ‚Aber', argumentiert R. weiter, ‚da nach Stephans Tode Dionysius noch mehrmals wegen der Ketzertaufe nach Rom geschrieben hat, so kann der Streit über jene noch nicht so bald aus der Welt geschafft worden sein'. Gut — aber noch vor dem Tode des P. Xystus ist er aus der Welt geschafft worden!

[68]) Nec invenio, cur istam consuetudinem . . tam robustam et antea idem Cyprianus invenerit, ut, cum ejus mutandae auctoritatem quam sequeretur vir tanta scientia praeditus quaereret, *nonnisi in Africa sola* factum paucis ante se annis Agrippini concilium repperiret. Quod cum sibi *adversus totius orbis morem* non sufficere cerneret, has rationes arripuit etc. Also von der unvordenklichen, auf die Apostel zurückdatierenden Gewohnheit des rebaptismus, welche Firmilian Ep. 75, 19 für die orientalischen Kirchen in Anspruch nahm, von der Synode zu Iconium, welche nach Ep. 75, 7 diese unvordenkliche Gewohnheit bestätigte, von all dem weiß Augustinus gar nichts. Vgl. auch *Tillemont*, Mémoires etc., Bruxelles 1732, tom. 4 p. 66; *Molkenbuhr*, Dissert. I n. 55 (Migne PL. 3, 1459 sq.).

[69]) Der gleichen Meinung ist in neuerer Zeit der Bollandist Bossue (aaO. 486). Schon Tillemont (l. c.) bemerkte jedoch gegen diese Conjectur der Mauriner: Il y a apparence, qu' il (Augustin, In Crescon. l. 3 c. 1) entend quelqu' autre chose que la lettre des Firmilien, qui n' est qu' un seul évêque. *Et il semble, que S. Augustin ne l' ait pas connue*, puisqu' il ne répond jamais a ce que S. Firmilien y prétend, que sa pratique était d' un temps immemorial; ce que sa candeur ne lui eût pas permis de dissimuler; et il ne resoût nulle part le cas que Firmilien y propose d'une misérable magicienne etc.

[70]) Vgl. l. 3 c. 3 n. 3: Proinde *si omnino jam credendum est, quinquaginta* episcopis orientalium id esse visum, quod septuaginta Afris vel aliquanto etiam pluribus contra tot millia episcoporum, qui-

bus hic error in toto orbe displicuit, cur non potius etiam ipsos *paucos* orientales suum judicium correxisse dicamus?

[71]) C. 14 n. 13: Cum ergo Stephanus non solum non rebaptizaret haereticos, verum etiam hoc facientes vel, ut fieret, decernentes excommunicandos esse censeret, sicut aliorum episcoporum et ipsius Cypriani litterae ostendunt, tamen *cum eo Cyprianus in unitatis pace permansit* .. Multi cum illo (Stephano), quidam cum isto (Cypriano) sentiebant, *utrique cum eis in unitate consistentes*. Cf. De bapt. l. 5 c. 25 n. 36.

[72]) Vgl. Molkenbuhr Dissert. I n. 55 (Migne PL. 3, 1458): Quod (epistola Firmilianica) *post tempora S. Augustini primum innotuerit*, inde conjicio: 1. Quia usque ad aetatem S. Augustini a nullo scriptore relata fuit. 2. Quia ne quidem S. Augustino a Donatistis Africanis objecta fuisse legitur, cum tamen ipsis maxime favorabilis fuisset ac pro tunc, nempe circa initium saeculi V., causa rebaptizationis per Africam quam fervidissime agitaretur.

[73]) Merkwürdig ist, daß der Donatist Petilian, welcher nach dem Zeugnisse des hl. Augustin (De unico bapt. c. Petil. c. 16 n. 27) die Päpste incredibilibus calumniis verfolgte, den Papst Stephan zu den guten und makellosen Bischöfen zählt (ebd. c. 14 n. 23: Cum Romanae ecclesiae per ordinem commemoraret episcopos, inter eos commemoravit et Stephanum, *quos episcopatum illibatum gessisse confessus est*). Wäre es möglich, daß ein Donatist ein solches Urtheil über Stephan gefällt hätte, wenn ihm die Ep. 75, insbesondere c. 24 und 25, bekannt gewesen wäre? Ist es wahrscheinlich, daß die angebliche Interpolation dieses Briefes von den Donatisten ausgegangen ist?

[74]) Nicht undenkbar dagegen ist es, daß unser Brief, welcher nach hergestelltem Frieden der afrikanischen Kirche mit dem apostolischen Stuhle keine actuelle Bedeutung mehr hatte, welcher möglicher Weise auch nur in den allerengsten Kreisen publiciert worden war (vgl. unten Note 82), in Verschollenheit gerieth und erst viel später wieder aus diesem Dunkel hervorgezogen wurde. Wenn daher Tizzani (aaO. 179) argumentiert: S. Agostino ancora ignorava la lettera: se fosse stata conosciuta dagli antichi, l'avrebbero citata i Donatisti, so ist das unzweifelhaft richtig. Aber daraus folgt noch lange nicht der apokryphe Charakter des Briefes, wie Tizzani glaubt.

[75]) Dissert. I Prop. III (bei Migne, PL. 3, 1458) stellt er die Thesis zum Beweise: Vero similius est, quod aliquis Donatista Africanus fatam epistolam composuerit, sed *post tempora S. Augustini*.

[76]) Vgl. Fechtrup in Wetzer und Weltes Kirchenlexicon[2] 3, 1979: ‚Von da (der Eroberung Afrikas durch die Vandalen) an hörte man nur selten mehr den Namen der Donatisten, und nur sehr wenige Ueberreste von ihnen scheinen sich bis zur Eroberung Afrikas durch die Saracenen im siebenten Jahrhundert forterhalten zu haben'.

[77]) Vgl. Tizzani aaO. 181: (Gli eretici) scrissero (la lettera di Firmiliano) certamente in latino per non conoscer bene il greco. Molkenbuhr stellt in Dissert. I (Migne PL. 3, 1416) als erste These auf: Vero similius est, quod famosa sub nomine Firmiliani ad S. Cy-

prianum epistola *non ab aliquo Graeco*, sed a Latino tenebrione fuerit composita. Und im gleichen Sinne fragt schon Missorius (aaO. 14): Ubinam exstat graecum exemplar? Nullibi .. A quo fuit latine versa?

[78]) Vgl. Migne PL. 4, 164 f.

[79]) In der That sind einige Ausdrucksweisen der Ep. 75 nur verständlich, wenn wir uns den griechischen Originaltext daneben denken. Die merkwürdigste diesbezügliche Stelle lesen wir in c. 10, wo Firmilian erzählt, daß ein besessenes Weib es öfters gewagt habe, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et Eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino *sine sacramento solitae praedicationis* offerret. Der Ausdruck sine sacramento solitae praedicationis wäre einfach unverständlich, wenn wir eine lateinische Originalschrift vor uns hätten. Nun macht uns schon Prudentius Maranus (Vita S. Cypriani c. 31, Migne PL. 4, 165) und neuerdings Probst („Katholik' 1883 I 21) darauf aufmerksam, daß praedicatio hier dem griechischen *κήρυγμα* entspricht, mit welchem Worte man bei den Griechen gewisse Gebete bei der Feier des eucharistischen Opfers, ungefähr das, was man jetzt den ‚Canon der Messe' nennt, bezeichnet. Zwei andere gleichfalls sehr interessante Stellen werden wir noch im nachfolgenden besprechen.

[80]) Vgl. Tillemont, Ceillier, Lumper usw. — R. schreibt S. 126: ‚Uebrigens ist allgemein anerkannt, daß derselbe (der Brief Firmilians) eine Uebersetzung aus dem Griechischen ist, welche Rettberg von Cyprian selbst abgefaßt sein läßt', und scheint demnach fälschlicher Weise die Ansicht, welche Cyprian als Uebersetzer der Ep. 75 annimmt, als geistiges Eigenthum Rettbergs zu betrachten. Rettberg deutet übrigens selbst an (aaO. S. 188), daß er diese Ansicht von den älteren ‚Auslegern' überkommen habe.

[81]) Unter den Gegnern dieser Ansicht nennen wir den Bollandisten Suysken (Act. SS. Sept. Tom. IV p. 306). Seine Argumente sind gewürdigt und widerlegt von Bossue (Act. SS. Oct. Tom. XII p. 491 sq.).

[82]) Bemerkt sei jedoch, daß die Uebersetzung des Firmilianischen Briefes durch Cyprian immer noch nicht identisch zu setzen ist mit der Publication des Briefes durch unseren Heiligen, wie das (nebst anderen) Tizzani thut (vgl. aaO. 190 f.: Ora, S. Cipriano sarebbe caduto nello scisma adottando la lettera di Firmiliano, avrebbe scisso la carità *traducendola e spargendola*). Tizzani hält das wegen des (von ihm in übertriebener Weise geschilderten) revolutionären, nicht blos eines Heiligen, sondern eines Christen unwürdigen Charakters des Briefes bei einem Cyprian für undenkbar. Auch Suysken (aaO.) führt als Grund, warum man die Uebersetzung des Firmilianischen Briefes dem hl. Cyprian nicht zuschreiben dürfe, u. a. an: Es sei nicht wahrscheinlich, daß sich der Heilige dazu hergegeben, den leidenschaftlichen Angriffen Firmilians auf P. Stephan weitere Publicität zu geben. Bossue (aaO.) hält es diesen Einreden gegenüber nicht für ausgeschlossen, daß Cyprian gerade durch die Uebersetzung dieses Briefes zu dem Bewußtsein von dem gefährlichen Wege, auf dem er sich befand, gekommen sei, und gerade infolge dieser Uebersetzungsarbeit Veranlassung genommen habe, den Rückzug vom betretenen Irrpfade einzuleiten; und der erste Schritt dazu könne die Nichtveröffentlichung

des übersetzten Briefes gewesen sein. Nun halten wir es allerdings nicht für die wahrscheinlichste Annahme, daß Cyprian den von ihm übersetzten Brief im Pulte verschlossen gehalten habe. Aber wir halten es auch keineswegs für ausgeschlossen, sondern möchten im Gegentheil der Annahme eine große Probabilität zuerkennen, daß Cyprian, der seine Friedensliebe mitten im Kampfe durch die Publication der schönen, die friedliebendste Gesinnung athmenden Schriften De bono patientiae und De zelo et livore documentierte, den Brief Firmilians nur in beschränkten Kreisen, etwa nur bei seinen bischöflichen Gesinnungsgenossen, circulieren ließ ohne förmliche, allgemeine Publication (sparsa ovunque, Tizzani S. 191). So ließe sich auch am ehesten die gänzliche Verschollenheit des Briefes in den nicht lange auf Cyprian folgenden Zeiten erklären (vgl. oben Note 74).

[83]) Ep. 93 al. 48 ad Vincent. Rogat. c. 10 n. 39.

[84]) Auch Molkenbuhr muss das zugeben (Dissert. I n. 8, Migne PL. 3, 1418): Admittamus eundem auctorem, qui epistolas vulgo Cyprianicas fabricatus est, composuisse quoque Firmilianicam; *quia in utrisque stilus est idem.*

[84a]) Vgl. darüber Note 80.

[85]) Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 339 f.

[86]) Ut per singulos annos seniores (et) praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt.

[87]) Vgl. Ritschl S. 155 ff.

[88]) Quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et *manum imponendi et ordinandi possident potestatem.*

[89]) Richtiger nehmen wir wohl einen Irrthum eines späteren Abschreibers an.

[90]) Wir machen noch darauf aufmerksam, daß die betreffenden Ausdrücke in c. 4: Seniores (et) praepositi, und in c. 7: Ubi praesident majores natu einander parallel sind (Seniores — majores natu; praepositi — ubi praesident) und daß sie uns also darauf hinweisen, daß an den beiden Stellen die bezeichnete Sache dieselbe ist und im griechischen Original wohl auch der wörtliche Ausdruck derselbe gewesen ist. — Hiemit erledigt sich auch ein Erklärungsversuch, welchen uns Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 339 ff.) gibt. Nach ihm ist ‚der Name Presbyteros, auch wenn er einmal einem Bischofe gegeben wird, ein Ehrentitel gewesen; aber unverkennbar sollte mit diesem Titel noch etwas anderes ausgedrückt werden, nämlich die Lehrauctorität, das Magisterium'. ‚Wenn Hippolyt den Irenäus als den seligen Presbyteros erwähnt, so ist das soviel, als ob er ihn einen Kirchenlehrer genannt hätte. Und wenn er selber in einer seiner Schriften Presbyteros und Bischof heißt, so ist das dieselbe Bezeichnung seines doppelten Berufes, wie er sie im Eingange der Philosophumena mit den Worten ausdrückt, ihm sei dieselbe Gnadengabe wie den Aposteln, die des Hohenpriesterthums und des Lehramtes, zutheil geworden'. ‚Presbyteren heißen die Bischöfe oder auch andere, zunächst als Träger der kirchlichen Tradition und Erkenntnis. So sind die Presbyteri des Papias und jene asiatischen Presbyteri, die noch den heiligen Johannes gehört hatten, und deren Auctorität Irenäus anruft, abgesehen von ihrer

sonstigen Stellung und Würde, zunächst nur die Männer, welche Träger und Zeugen der apostolischen Ueberlieferung waren, welche das zweite Glied in der Kette der Tradition bilden'. Was nun die Begründung dieser Hypothese aus Irenäus anbelangt, so weist Probst (Die Disciplin der ersten drei Jahrhunderte S. 55 ff.) die Unzulänglichkeit der Döllinger'schen Beweisführung nach und macht mit Recht Front gegen diese Gegenüberstellung von Bischof und Presbyter, gegen diese Trennung des ‚Charisma der Wahrheit' vom Episcopate. Probst zeigt, daß die bei Irenäus an den fraglichen Stellen gemeinten Presbyteri immer Bischöfe sind und als solche ‚das Charisma der Wahrheit' haben. Aber Döllinger will (S. 340 f.) auch Firmilian für seine Theorie verwerten: ‚Auch ein späterer Zeitgenosse Hippolyts, der Bischof Firmilian von Cäsarea, sagt noch, indem er von den jährlichen Synodalversammlungen der dortigen Bischöfe redet: „Die Presbyteri und Vorstände" (Seniores et praepositi. Im Griechischen stand also: πρεσβύτεροι καὶ προεστῶτες. Ein anderer [?] Ausdruck scheint weiter unten gebraucht worden zu sein, wo es in der lateinischen Uebersetzung heißt: Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta est, ubi praesident *majores natu*, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Hier sind freilich alle Bischöfe ohne Unterschied gemeint), und diese Titel sind wohl nicht, wie Rothe glaubt, synonym, sondern drücken einen Unterschied aus, so daß mit der ersten Bezeichnung jene gemeint sind, die unter den Bischöfen selber vermöge der Schule, in der sie gebildet worden, und der Thätigkeit, der sie sich vorzugsweise widmeten, ein Magisterium besaßen, und in Lehrfragen eine besondere Autorität genossen'. Döllinger gibt zu, daß c. 7 unter den majores natu ‚alle Bischöfe ohne Unterschied' gemeint sind. Aus dem unverkennbaren Parallelismus der in c. 4 und c. 7 gebrauchten Ausdrücke glauben wir aber mit Grund schließen zu dürfen, daß auch unter den seniores des c. 4 alle Bischöfe ohne Unterschied zu verstehen sind. (Auf ein gleichfalls falsches Geleise geräth Probst, wenn er (aaO. S. 31) behauptet, πρεσβύτερος sei Ehrenname für jene Bischöfe gewesen, welche von den Aposteln aufgestellt worden waren, oder welche die von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen regierten, und wenn er S. 59 f. ausführt: ‚Nach der Lehre der alten Kirche ist die unverfälschte Bewahrung und Ueberlieferung der christlichen Wahrheit an ein Charisma geknüpft, das den Nachfolgern der Apostel verliehen ist und durch das sie bei der Ausübung dieser Thätigkeit unfehlbar sind. Diese Nachfolger aber sind nicht alle und jede Bischöfe, sondern die der apostolischen Kirchen und unter diesen besonders die Bischöfe der römischen Kirche'. Das Anrecht, den Titel πρεσβύτερος zu führen, hatten alle Bischöfe, wie nach der Lehre der alten Kirche alle Bischöfe Nachfolger der Apostel sind und als solche Antheil am ‚Charisma der Wahrheit' haben.)

[91]) Diese Schlussfolgerung klingt — ähnlich wie die oben (S. 229) citierte recht sonderbare Ausführung über die ‚Apostelkirchen', denen die Binde- und Lösegewalt als besonderes Erbtheil nach Firmilian geblieben sein soll — etwas naiv. Wir brauchen wohl kein Wort darüber zu verlieren, daß im altchristlichen Sprachgebrauch das physische Alter kein nothwendiges Ingrediens des Begriffes πρεσβύτερος bildet. Betrachtet

man in unserem Falle προϊστάμενος als specifische Differenz, so stellt πρεσβύτερος den Gattungsbegriff dar, welcher den ganzen ordo sacerdotii, Priester und Bischöfe, umfaßt.

[97]) Es ist nicht uninteressant zu verfolgen, wie nahe sich dann und wann R.s Argumente mit denen des alten Molkenbuhr berühren. Auch bezüglich unserer Frage äußert sich Molkenbuhr (Dissert. I n. 47, Migne PL. 3, 1144) zu Ep. 75, 7: In ecclesia praesident majores natu . . Qui illi majores natu, qui in ecclesia praesident? Cur nomen episcoporum et presbyterorum usitatissimum hic iterum omittitur? . . Ordinandi potestatem possident soli episcopi; eam majores natu seu presbyteri non habent.

Ueber die griechisch-russische Liturgie.

Von **Nicolaus Nilles** S. J.

I.

Božestvennyja Liturgii svjatich otec našich Joanna Zlatoustago, Vasilija Velikago i Grigorija Dvoeslova. — Die göttlichen Liturgieen unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen und Gregorios Dialogos[1]). Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios Maltzew, Propst an der Kirche der Kaiserlich Russischen Botschaft zu Berlin und an der orthodoxen Kirche zu Potsdam. Berlin, Siegismund, 1890. XXXIV, 568 S. 8.

II.

Vsenoščnoe Bděnie ili Večernja v sojedinenii s Utreneju pravoslavnoi katholičeskoi vostočnoj čerkvi. — Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios Maltzew, Propst an den Kirchen der Kaiserlich Russischen Botschaft zu Berlin und der Russischen Kolonie ‚Alexandrowka' zu Potsdam. Ebd. 1892. XC, 828 S. 8.

I. Protoierej Alexios Maltzew, Vorsteher (nastojatel) der zwei russischen Kirchen zu Berlin und zu Potsdam, hat sich durch vorliegende Publication großen Dank bei allen verdient, die sich über die Eigenart der russischen Liturgie zu orientieren wünschen.

---

[1]) Der Titel weicht etwas vom griechischen Original ab. Im Urtext heißt derselbe: *Αἱ θεῖαι λειτουργίαι τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ τῶν προηγιασμένων:* Divinae liturgiae sanctorum patrum nostrorum Joannis Chrysostomi, Basilii magni et praesanctificatorum.

Es waren zwar längst gute Ausgaben und Erklärungen der griechischen Liturgie vorhanden; in der österr.-ungar. Monarchie zumal, wo der griechische Ritus noch mehr oder weniger in seiner ursprünglichen Reinheit von vielen Millionen Christen befolgt wird, hatten wir ausgezeichnete Darstellungen desselben, und das nicht blos in polnischer und rumänischer[1]), sondern auch in deutscher Sprache; an einem Buche jedoch, das uns leicht und sicher in die russischen Eigenthümlichkeiten in Beobachtung des griechischen Ritus hätte einführen können, hat es bis jetzt gefehlt. Herrn Maltzew gebürt das Verdienst, diesem Bedürfnisse in erwünschter Weise abgeholfen zu haben.

Das Buch ist zwar zunächst für den Gebrauch des Volkes beim liturgischen Gottesdienste in den beiden genannten russischen Kirchen bestimmt und leistet einigermaßen den Dienst des französischen Paroissien bei Hochamt und Vesper; es ist jedoch sehr geeignet, uns, zumal ‚unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes', wie es auf dem Titel heißt, die in Russland vorkommenden Abweichungen von dem altehrwürdigen Originale erkennen zu lassen.

Für die Leser dieser Zeitschrift, welche den unverfälschten griechischen Ritus ihrer Mitbürger theoretisch und praktisch kennen, dürfte es deshalb nicht ohne Interesse sein, einige der hauptsächlichsten Eigenthümlichkeiten desselben in der russischen Kirche aus Maltzews Publication zu erfahren.

Vor allem muss es den kundigen Leser befremden, daß das Werk, abweichend von allen nichtrussischen slavischen Büchern dieser Art, die liturgischen Texte nicht mit altslavischen, von jeher in Gebrauch stehenden Typen druckt, sondern in vulgär-russischer, sogenannter graždanska-Schrift transscribiert und die Rubriken mit usuellen skoropis- oder Cursivlettern druckt: eine Neuerung, durch welche sich der griechische Ritus gleich von vorneherein nicht mehr in seiner ursprünglichen, allen slavischen Stämmen desselben

---

[1]) Die beste rumänische Ausgabe ist die im Jahre 1870 mit Approbation des hochverdienten Metropoliten Vanc'a zu Blasendorf erschienene, die den Titel so übersetzt: Domnedieescile sî santele Liturgie ale celoru deintru santi parentiloru nostri Ioane Crisostomu, Basiliu celu mare, sî Gregoriu Dialogolu. — In der Liturgie selbst steht anstatt Crisostomu die wörtliche Uebersetzung gura-de-auru.

gemeinsamen altkirchlichen Form präsentiert, sondern vielmehr als eine russisch-nationale Eigenthümlichkeit darstellt. Bei allen nichtrussischen slavischen Christen griechischen Ritus erscheinen die heiligen Texte in ihrem ursprünglichen, unveränderten Gewande der paläoslavischen Lettern; ja selbst in den gewöhnlichen, für den gemeinen Mann herausgegebenen Gebetbüchern, finden wir die in dieselben aufgenommenen liturgischen Stücke mit diesen Typen gedruckt. So hat, um ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen, das Lemberger ‚ruthenische Gebetbuch für das Volk‘ (Narodnij ruskij Molitvenik) nicht nur die Messe des hl. Johannes Chrysostomus, sondern auch alle übrigen, den liturgischen Büchern entnommenen Gebete in unveränderter Gestalt mit kirchlich-slavischer Schrift genau wiedergegeben.

Mit dieser durch die vulgäre Schrift herbeigeführten Veränderung der äußeren Gestalt der liturgischen Bücher hängt auch die Modernisierung mancher Eigennamen zusammen. So ist beispielsweise die in der authentischen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus wiederholt vorkommende Benennung der Hauptstadt des oströmischen Kaiserthums Konstantinija Grad[1]) einfach in Constantinopel umgewandelt worden, so daß der Celebrant nach dieser Neuerung ‚die Fürbitte des heiligen Johannes Chrysostomus, archijepiscopa Konstantinopolskago‘ (statt des ursprünglichen Konstantinija Grada) anruft. Vgl. S. 71 265.

Soviel im allgemeinen über die eigenthümliche äußere Erscheinungsform der russischen Gebete im vorliegenden Werke.

Was die eigentliche Liturgie im besondern betrifft, so läßt unser Buch die erhabene Feier der heiligen Messe durch eine den Katholiken in ganz ungewohnter Weise zur Schau getragene Devotion gegen den Kaiser und seine Familie in echt russisch-nationaler Beleuchtung erscheinen.

Die ältesten vorhandenen Codices der griechischen Liturgie weisen keine Erwähnung des Landesfürsten bei der Feier der hei-

---

[1]) In den übrigen liturgischen Büchern heißt Constantinopel auch Tsarigrad. Vgl. das Synaxar, am 14. März. Für den des Russischen minder Kundigen fügen wir die Bemerkung hinzu, daß G (= Γ) überall wie H gesprochen wird; weshalb die Russen die deutschen Namen Hurter, Heiß, Himpel stets Gurter, Geiss, Gimpel schreiben.



ligen Geheimnisse auf[1]). Das *Μνήσθητι τῶν βασιλέων* ist späteren Datums. Nach der Einrichtung der griechischen Liturgie ward es mit der Zeit in die sich oft wiederholenden Ektenien und in die übrigen Fürbitten für verschiedene Stände aufgenommen, so daß es heutzutage in einer und derselben Messe siebenmal vorkommt, nämlich in der *ἀκολουθία τῆς προθέσεως* oder *τῆς προςκομιδῆς*, d. h. in der Vorbereitung und Anordnung der Gaben zur heiligen Liturgie, in der *μεγάλη συναπτὴ τῶν εἰρηνικῶν* zu Anfang der Messe, in dem Gebete *τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας* nach dem Evangelium, in den beiden *Μνήσθητι* (dem einen vor und dem andern nach der Wandlung), in der *εὐχὴ ὀπισθάμβωνος* nach den Communiongebeten, endlich beim *πολυχρόνιον* zum Schlusse des Gottesdienstes.

Für dieses landesherrliche memento sind gegenwärtig im Ordinarium missae außer der kürzern *ὑπὲρ τῶν βασιλέων ἡμῶν* noch die zwei längern Formeln im Gebrauche *ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν* und *ὑπὲρ τῶν πιστοτάτων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων*[2]).

Während nun bei den mit der katholischen Kirche unierten Slaven rit. gr. diese Commemoration des Landesfürsten in einer der Natur der Sache entsprechenden einfachen und erbaulichen Weise an den bezeichneten Stellen der heiligen Liturgie eingelegt wird, ergreift die russische Kirche diese Gelegenheit, um ihren unbegrenzten Cult des kaiserlichen Herrscherhauses feierlich zu documentieren, und das in folgenden superlativen Wendungen[3]):

‚Beten wir für den gottesfürchtigsten, gottgeschützten Selbstherrscher, unsern großen Herrn und Kaiser Alexander Alexandrowitsch von ganz Rußland, um Macht, Sieg, lange und ruhige Regierung, Gesundheit und Heil; auf daß der Herr, unser Gott ihm in allen Dingen vorzüglich förderlich und behilflich sei, und unter seine Füße legen möge alle Feinde und Widersacher . .

Noch beten wir für seine Gemahlin, die gottesfürchtigste Herrin und Kaiserin Maria Theodorowna . .

---

[1]) Vgl. Goar. *EuchＯlog*. p. 72. [2]) Die katholischen Rumänen Transleithaniens haben diese letztere Formel für ihre Liturgie so übersetzt: Pentru benecredentiosulu sî liubitoriulu de Christosu Imperatulu nostru
[3]) Vgl. die Ektenie nach dem Evangelium, S. 138—140.



Noch beten wir für seinen Thronfolger, den rechtgläubigen Cäsarewitsch und Großfürsten Nikolaos Alexandrowitsch und für das ganze Herrscherhaus[1]) . .

Noch beten wir für ihr gesammtes christusliebendes Heer . .

Noch beten wir für die heiligste dirigierende Synode[2]) . .

Diesen überschwenglichen Ergüssen von Devotion gegenüber nimmt sich dieselbe Bitte im griechisch-katholischen slavischen Messbuch von Lemberg in wahrhaft kirchlichem Sinne ab. Sie heißt alldort S. 118—119:

‚Wir beten auch für den heiligsten allgemeinen Hohenpriester N., den römischen Papst, und für unsern rechtgläubigen von Gott beschirmten Kaiser N. (o blagověrnom i bogochranimom Imperatorě našem Inc.), daß Gott ihnen Macht, Sieg, eine lange und ruhige Regierung, Gesundheit, Seligkeit und Vergebung der Sünden verleihen möge, und insbesondere, daß ihnen unser Herr Gott in allem beistehe und alle Feinde und Widersacher unter ihre Füße beuge‘.

Die übrigen sechs Fürbitten für den Kaiser von Oesterreich sind in der nämlichen Liturgie von Lemberg ebenso einfach und kirchlich gehalten (S. 35 65 155 207 259 267) und kommen jedenfalls dem Geiste des von Maltzew ‚berücksichtigten griechischen Urtextes‘ weit näher als die, um in der Sprache dieses Urtextes zu reden, *ληκυθείως* aufgeputzten officiellen Gebete für die kaiserliche Dynastie von Russland.

Durch diese Bemerkung soll jedoch kein Tadel gegen den verehrten Herrn Verfasser ausgesprochen sein. Liegt ja doch für uns das Hauptverdienst seines Werkes gerade darin, daß es uns in ganz erwünschter Weise behilflich ist, zur sichern Kenntnis der in der

---

[1]) Bald nach dem Einzug der russischen Großfürstin Olga in Athen (1867) wurde auch von ‚der hl. Synode der Kirche des Königreiches Griechenland‘, trotz der lutherischen Confession des Königs, folgende Formel zum liturgischen Gebrauche sanctioniert: *ὑπὲρ τοῦ θεοσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως ἡμῶν Γεωργίου τοῦ Α'.*, *τῆς εὐσεβεστάτης βασιλίσσης ἡμῶν Ὀλγας, καὶ τοῦ εὐσεβεστάτου διαδόχου αὐτῶν Κωνσταντίνου.* Vgl. das durch Synodalbeschluss vom 16. Jänner 1869 approbierte *Τυπικὸν ἐκκλησιαστικόν*, S. 259. [2]) Auch in den beiden *Μνήσθητι* (S. 173—175 und 242—245) geht diese Commemoration des Herrscherhauses dem Gebete für die dirigierende Synode der russischen Kirche voraus, so daß kein Zweifel über den kaiserlichen Charakter der höchsten kirchlichen Stelle obwalten kann.

Abweichung vom griechischen Original begründeten Eigenthümlichkeiten der russischen Liturgie zu gelangen.

Zu dem bereits Angeführten kommen noch vier andere Stücke hinzu, die auch das ihrige dazu beitragen, die Feier der göttlichen Liturgie in specifisch russisch-nationaler Gestalt erscheinen zu lassen, nämlich: 1. die den Heiligen der katholischen Kirche hinzugefügten Verstorbenen, welche die Russen als Nationalheilige verehren; 2. das Auflegen der separaten liturgischen Partikel für den Kaiser und seine Familie; 3. die Aufnahme mehrerer ausschließlich russischer Gebete für den Kaiser; und 4. die Verquickung und Verschmelzung der Terz und Sext mit der *ἀκολουθία τῆς προσκομιδῆς*.

Zum nähern Verständnis dürfte Folgendes genügen.

Ad 1. Beim Auflegen der vierten, der Verehrung der heiligen Bischöfe gewidmeten Partikel fügt der Celebrant den katholischen Heiligen sieben russische hinzu[1]): zwei Metropoliten von Kiew, Michael († 993), den ersten Bischof der russischen Kirche[2]), und Alexius († 1378), dann drei Metropoliten von Moskau, Petrus († 1326), Jonas († 1462), der in den Acten des Concils von Florenz vorkommt, und Philippus († 1569), endlich Niketas, Bischof von Novgorod († 1107) und Leontius, Bischof von Rostow († 1077). Ueber all diese Hierarchen kann das Nähere in den Memoriae slavicae des Ann. eccl. gr.-slav. von Martinow nachgesehen werden.

Bei der fünften Partikel werden den großen Heiligen Antonius, Euthymius, Sabbas und Onuphrius fünf Mönche und Einsiedler angereiht, nämlich Athanasius vom Berge Athos[3]), Antonius und Theodosius von Pečera[4]), Sergius von Radonež[5]), Barlaam von Chutyn[6]). Darauf folgt eine Wolke von ‚heiligen

---

[1]) Zur Vermeidung einer Verwechslung derselben mit anderen gleichnamigen russischen Hierarchen setzen wir den Namen das Todesjahr bei, verweisen aber, rücksichtlich ihrer Legenden überhaupt, auf **Martinov**, *An. gr. slav.*, wo die Memoriae slavicae die gewünschten biographischen Angaben bieten. [2]) Vgl. unser *Ἑορτολόγιον* I, 212. [3]) Vgl. daselbst I, 204 210 und II, 42. [4]) Vgl. ebendaselbst I, 151 u. 207. [5]) Vgl. **Martinov**, *An. gr. slav.* ad 25. Septemb. [6]) Vgl. ebendaselbst ad d. 6. Novemb.

gottwohlgefälligsten Müttern' (svjatich prepodobnich materej), die zwar sämmtlich der allgemeinen katholischen Kirche angehören[1]), im griechischen Urtexte jedoch nicht vorkommen[2]).

Von all diesen neueren russischen Zuthaten ist in der προςκομιδή zur Liturgie der unierten Slaven nichts zu finden. Nur bei der Ordnung der Hierarchen ist der Name des hl. Josaphat (τοῦ ἱερομάρτυρος = svjaščennomučenika), der bekanntlich auch in der römischen Kirche (14. Nov.) hochverehrt wird, nach den alten heiligen Bischöfen eingelegt.

Ad 2. Zu der eigentlichen προςφορά, der zu consecrierenden Hostie, werden viele kleinere Partikeln (μερίδες, slav. časticy, rum. particele) sowohl zu Ehren der Heiligen, als auch ad intentionem propriam celebrantis auf die Patena (δισκός) gelegt. Die neunte davon gilt dem Kaiser und seiner Familie. Bei der Auflegung derselben spricht der russische Priester zum erstenmal das obenerwähnte Gebet ‚für unsere gottesfürchtigsten, großen Herrscher, den Kaiser Alexander Alexandrowitsch von ganz Rußland; seine Gemahlin, die gottesfürchtigste Herrin und Kaiserin Maria Theodorowna; seinen Thronfolger, den rechtgläubigen Cäsarewitsch und Großfürsten Nikolaos Alexandrowitsch, und das ganze Herrscherhaus'. (S. 73).

Rücksichtlich dieser μερίδες heißt es, den Rubriken des russischen Liturgikon entgegen, in der griechisch-unierten Provincialsynode der Ruthenen vom J. 1720 (Tit. 3 § 3): Quamquam particulae panis, quae ponuntur et offeruntur circa hostiam sacerdotis, in honorem Deiparae aliorumque Sanctorum, pro consecratis haberi non possint, si desit in sacerdote intentio eas consecrandi; quia tamen schismatici aliique nonnulli putant, eas consecrari non opor-

---

[1]) Den Mangel an Heiligen aus dem devotus foemineus sexus in der russischen ‚Staats- und Zwangskirche' bringen scharfblickende Beobachter mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau bei den Großrussen in Verbindung. Vgl. Lanin, Russische Zustände, in Histor.-polit. Blätt. CXI, 11.

[2]) Auf den hl. Onuphrius folgt im Original die allgemeine Erwähnung καὶ πάντων καὶ πασῶν τῶν ὁσίων, welches die Lemberger Ausgabe übersetzt: i vsěch prepodobnich otec i materej. Die rumänisch-katholische Liturgie faßt diese Commemoration noch kürzer: sî a toturoru santiloru cuviosiloru Parenti.

tere, idque in pluribus Missalibus notatum est: sancta synodus statuit ac decernit, ut in posterum omnino consecrari debeant ac in ipsius populi communionem distribui[1]).

In der russischen Liturgie dürfen, wie gesagt, diese Theile nicht consecriert und folgerichtig auch ‚niemals den Communicanten gegeben werden‘ (I, 271).

Ad 3. Unter den bei verschiedenen Anlässen in die Liturgie aufgenommenen neuen Texten führen wir hier blos die drei Gebete an, welche nach der am $\frac{1}{13}$ März 1881 erfolgten Ermordung des Kaisers für alle Zukunft angeordnet worden sind. Zwei derselben, die kürzer sind, stehen in der *μεγάλη συναπτὴ τῶν εἰρηνικῶν*, gleich zu Anfang der Messe (S. 96—97), das dritte und längste ist in die *εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς ἱκεσίας* nach dem Evangelium eingeschaltet, und lautet, seinem wesentlichen Inhalte nach, also: ‚Herr, unser Gott! Großer und Barmherziger! In der Angst unserer Herzen wegen der dräuenden Heimsuchung deines Zornes fliehen wir zu deiner unaussprechlichen Milde . . Zerstöre den Rath der Gottlosen, der verlornen Söhne, welche sich frech erheben zur Vernichtung der von dir gegründeten Macht . . Herr, Allherrscher! Wir flehen dich demüthig an; bewahre unter dem Schutze deiner Gnade vor allem bösen Verhängnisse den gottesfürchtigsten Herrn, unsern Kaiser Alexander Alexandrowitsch; zerstöre alle feindlichen Ränke wider ihn; schütze ihn auf allen seinen Wegen durch deine heiligen Engel, auf daß der Feind nichts gegen ihn vermag und der Sohn der Ungerechtigkeit ihn nicht ärgere. Erfülle ihn mit Länge der Tage und Stärke der Kräfte . . Wir aber, ob deiner allgütigen Vorsehung über ihn uns freuend, wollen an jedem Tage und zu jeder Stunde preisen und verherrlichen deinen allheiligen Namen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes‘. Chor: ‚Amen‘ (S. 145—147).

Ad 4. Nach den allgemeinen Rubriken des griechischen Ritus muss das Officium der beiden Tageshoren Terz und Sext den liturgischen Functionen unmittelbar vorausgehen, so daß diese zu beginnen haben, sobald die *ἀκολουθία τῆς ἕκτης ὥρας* be-

---

[1]) Vgl. Concil. Collect. Lacen. t. 2 p. 30.

endigt ist. Allein abweichend von diesen allgemeingiltigen Vorschriften kürzt die russische Kirche den Gottesdienst in der Weise ab, daß sie den Priester die *ἀκολουθία τῆς προςκομιδῆς* vornehmen läſst, während die beiden Tageszeiten noch in der Kirche abgehalten werden.

Diese dem alten Gebrauche der griechischen Kirche widersprechende Gewohnheit der Russen bezeugt auch das von Maltzew hier publicierte liturgische Buch, welches gerade mit dieser Rubrik anhebt: ‚Im Beginne der heiligen Liturgie, während der Priester die Proskomidie abhält, liest der Vorleser die dritte und sechste Stunde‘.

Das sind die hauptsächlichsten Unterscheidungszeichen des in diesem ersten Bande vorgelegten liturgischen Dienstes der russischen Kirche. Sie beginnen mit der Vorbereitung und dem Anfange der Liturgie, ziehen sich dann ununterbrochen durch die ganze Function hindurch und endigen endlich mit dem letzten *πολυχρόνιον*, durch welches schließlich nochmals ‚dem gottesfürchtigsten, selbstherrschenden großen Herrn Kaiser Alexander Alexandrowitsch von ganz Rußland, seiner Gemahlin, der gottesfürchtigsten Herrin und Kaiserin Maria Theodorowna, seinem Thronfolger, dem rechtgläubigen Herrn Cäsarewitsch und Großfürsten Nikolaos Alexandrowitsch und dem ganzen Herrscherhause, so wie der heiligsten dirigierenden Synode usw. in stürmischer Acclamation Heil und Segen angewünscht wird na mnogaja lěta, *εἰς πολλὰ ἔτη* (S. 313—314).

Es geben diese charakteristischen Merkmale der Feier der göttlichen Liturgie unverkennbar ein russisch-nationales Gepräge, und P. S. Bäumer hat mit vollem Rechte den hier dargestellten Gottesdienst einfachhin ‚die russische Liturgie‘ genannt[1]). Jedenfalls ists cum grano salis zu verstehen, wenn H. Maltzew die von ihm in diesem Werke beschriebenen kirchlichen Functionen einfach als Gottesdienst ‚der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes‘ bezeichnet; und es muſs begreiflicherweise etwas Verwunderung erregen, wenn er ‚bei der Vergleichung derselben mit den gottesdienstlichen Gebräuchen der übrigen altchristlichen Kirchengemeinschaften zu der

[1]) Lit. Handw. 1891, S. 530.

Erkenntnis gekommen ist, daß die übrigen Kirchen den von den heiligen Aposteln überlieferten Schatz nicht in gleicher Unversehrtheit zu bewahren gewußt, wie dies die heilige orthodox-katholische Kirche des Morgenlandes gethan habe und noch thue'[1]).

Die hier so stark betonte Reinerhaltung des apostolischen Schatzes gottesdienstlicher Gebräuche in der russischen Kirche wird übrigens im zweiten Theile des Werkes durch die Einführung der verschiedenartigsten neueren Feste eine ganz eigenthümliche Illustration erhalten.

II. Vsenoščnoe bděnie, wörtlich παννύχιος ἀγρυπνία[2]), vigilia per totam noctem durans, rumänisch preveghiera[3]) din tote noptile, umfaßt, nach der gegenwärtigen Eintheilung die ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ, das Officium vespertinum, slav. Večernja, rum. Inseratulu, und die ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου, das Officium matutinum, slav. Utrenja, rum. Manecatulu[4]).

---

[1]) So in dem an anderer Stelle eigens bekanntzugebenden Sonderabdruck des deutschen Textes dieses 1. Bandes, S. 340. [2]) Heißt auch ὁλονύκτιος ἀγρυπνία und παννυχὶς ἀγρυπνητή. Vgl. Ἑορτολόγιον I. S. 55—56 und II, 152. [3]) Latein. pervigilium. [4]) Da die Vergleichung der drei bei uns recipierten liturgischen Sprachen des griechischen Ritus viel dazu beiträgt, zum richtigen Verständnis der παννυχὶς ἀγρυπνητή zu gelangen, so mögen, zum leichtern Nachschlagen, die in den liturgischen Büchern der betreffenden Nationen vorkommenden Ueberschriften dieser Officien hier Platz finden: *1.* Ἀκολουθία τῆς παννυχίδος, slav. poslědovanie vsenoščnago bděnija, rum. ordinea preveghiarei; *2.* Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ, slav. čin večerni, rum. urmarea inseratului; *3.* Ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου, slav poslědovanie utreni; rum. urmarea manecatului. Die ἀκολουθία des griechischen Urtextes heißt somit factisch wie bei den Slaven bald čin bald poslědovanie, so bei den Rumänen bald ordinea, bald urmarea. Streng genommen besteht jedoch der Unterschied zwischen diesen liturgischen Ausdrücken, daß čin, ordinea eigentlich im activen Sinne gebraucht wird und die τάξις, die regelrechte Anordnung des Officiums, die dispositio ordinata precum et divinarum laudum, mit anderen Worten, der Ordo divini Officii ist; während poslědovanie, urmarea (verwandt mit dem französ. ormes) passivisch aufzufassen ist und so das Officium rite ordinatum, die gesetzmäßig geordneten Gebete selbst, die ἀκολουθία im engeren Sinne des Wortes bedeutet. Daß der Ausdruck ἀκολουθία von Thalhofer mit Unrecht zur Erklärung der Sequentia in der lateinischen Messe herangezogen worden sei, haben wir früher schon an einem andern Orte bemerkt (Nova et Vetera, p. 52).

Das sind die gottesdienstlichen Handlungen ritus graeci, welche im 2. Bande zur Darstellung gelangen. Dieselben sind den meisten Lesern dieser Zeitschrift theils aus den praktischen Handbüchern, theils auch wohl aus eigener Wahrnehmung und Uebung bekannt. Es wird deswegen zur Charakterisierung des Buches hinreichen, auf die bei Abhaltung dieser Dienste vorkommenden russischen Eigenheiten aufmerksam zu machen, sowie es rücksichtlich des 1. Bd geschehen ist.

Was über das national-russische Gepräge der göttlichen Liturgie gesagt worden ist, das gilt in noch weit höherm Grade über die in diesem Bande beschriebene Feier der *παννυχὶς ἀγρυπνητή*. Hier beschränkt sich die russische Zuthat nicht blos auf die äußere Erscheinungsform, sondern sie dringt in das Innere der Sache ein und läßt kaum noch das Wesen des griechischen Urtextes erkennen.

Schon in der ersten Abtheilung, welche das Commune darstellt, ist diese Steigerung des russischen Einflusses deutlich zu ersehen.

Außerdem, daß die im 1. Bd. wiederholt beschriebenen specifisch kaiserlich-russischen Gebete, Acclamationen und Polychronien auch bei diesen Functionen für den ‚gottesfürchtigsten, selbstherrschenden großen Herrn, den Kaiser von Ganzrußland, und das ganze Herrscherhaus'[1]) in echtrussischer Devotion dargebracht und immer und immer wiederholt werden[2]), öffnet sich hier der ganze

[1]) Den Namen der ‚gottesfürchtigsten Herrin und Kaiserin' transscribiert Maltzew bei diesen Anlässen nur mehr ein einziges Mal Maria ‚Theodorowna' (S. 20), sonst aber stets Feodorowna (zB. S. 72 92 251 260). Es verdient übrigens anerkannt zu werden, daß der Verfasser sich in diesem Bande eines gleichen Fortschrittes bei der Transscribierung vieler anderer Eigennamen beflissen hat. So heißen zB. die Heiligen Gregorios, Michael und Niketas des ersten Bandes jetzt überall Grigorios, Michail und Nikitas (vgl. S. 89 u. 99). Nur will *μητροπολίτης* sich nicht dauernd verbessern lassen, da für dasselbe bald Metropolit bald Mitropolit geschrieben steht (vgl. S. 73 251 260) [2]) Wie wenig Geschmack fremde Beobachter diesem nicht enden wollenden liturgischen *εὐφημίζειν* und *πολυχρονίζειν* abgewinnen, läßt sich daraus schließen, daß eine solche Sitte mitunter auch als Illustration der Behauptung angeführt wird, nach ‚diesem byzantinischen Christenthum sei der Czar eigentlich Gott und Heiland der russischen Staats- und Zwangskirche, in welcher sein Wille die Gebote des Dekalogs ersetze'. Vgl. Lanin aaO.

russische Himmel, um die Nationalheiligen bei dem Dunkel des Nachtgottesdienstes in desto hellerem Glanze erstrahlen zu lassen, indem sich die verschiedenen Gruppen der bei der Liturgie bereits erwähnten Russen zu einer stattlichen Litanei erweitern, in der auch die übrigen Classen der russischen Heiligen ältester und neuester Zeit, von den großen Wunderthätern Ganzrußlands an bis auf die Styliten, die monachi gregarii und die ‚um Christi willen Einfältigen' herab, ordnungsmäßig vertreten sind.

Da über sämmtliche hier in nationaler Heiligkeit strahlende Russen biographische Notizen in erwünschter Ausführlichkeit bei Martinov, *An. eccles. graeco-slav.* zu finden sind, so beschränken wir uns darauf, die vorzüglichern Zusätze zu den Heiligen der allgemeinen Kirche hieher zu setzen.

In dem gegenwärtig recipierten Texte heißt es unter anderm also: ‚Rette, o Gott, dein Volk[1] . . durch die Vertretung[2] . . des heiligen und apostelgleichen[3] Fürsten Wladimir; unserer Väter unter den Heiligen, der Wunderthäter von Ganzrußland, Michail, Petros, Alexios, Jonas, Philippos, Dimitrios, Mitrophanes, Makarios und Tychon[4])' . . (S. 87—88).

Der jüngste in diesem Chore der russischen Heiligen ist Mitrophanes, als Bischof von Voronež gestorben im J. 1703 und von der dirigierenden Synode feierlich kanonisiert 1838.

In dem altslavischen Texte folgen mehrere andere Russen, mit Heiligen der katholischen Kirche vermengt, in folgender Weise: ‚und unserer Väter unter den Heiligen Gurios und Warsonofios der Wunderthäter von Kasan; unserer ehrwürdigen und gott-

---

[1]) Dieses Gebet findet sich im griechischen Urtext bei Goar., *Euch°log.*, S. 43, in rumänischer Uebersetzung in der Blasendorfer Urmarea inseratului, S. 23—24. [2]) Die Vorlage (gr. *προστασίαις*, slav. predstatelstvi, rum. cu folosentiele) würde richtiger durch ‚Fürsprache' oder ‚Schutz' wiedergegeben werden. [3]) Im *Ἑορτολόγιον* wird als Grund dieses Titels angeführt: zelum apostolorum in gente sua ad fidem christianam convertenda aemulatus *ἰσαπόστολος* (*slav.* ravnoapostol) est cognominatus. I, 212. Sowie diese Auszeichnung im allgemeinen *Μηνολόγιον* der griechischen Kirche mehreren Heiligen wegen ihrer ‚apostelgleichen' Thätigkeit zuerkannt worden ist (zB. der hl. Maria Magdalena, der hl. Helena und ihrem Sohne Constantin, *Ἑορτολ.* I, 163, 220), ebenso haben die Italo-graeci den hl. Franz Xaver als *ἰσαπόστολον* in ihr Proprium aufgenommen wissen wollen. L. c. II, 548. [4]) Von Tychon berichtet die Legende, daß er bis zu seinem Ende (1492) monachus gregarius geblieben sei.

tragenden Väter: Antonios und Theodosios und Euthymios und Sabas und Johannes Klimakos; unserer ehrwürdigen und gotttragenden Väter Sergios und Warlaam und Cyrillos und Nikon und Paphnutios und des priesterlichen Martyrers[1]) Nikitas auf der Säule, des Wunderthäters von Pereaslawl und des Dimitrios von Priluki, des Wunderthäters von Wologda; und unserer ehrwürdigen und gotttragenden Väter Sosimos und Sabbatios, der Wunderthäter von Solowezk; und Alexanders, des Wunderthäters von Swira; und der heiligen und seligen und Christi wegen einfältigen Maximos[2]) und Basilios, der Wunderthäter von Moskau[3]).

Der von M. hier angedeutete Unterschied zwischen dem heutigen officiellen Texte und dem altslavischen Originale bezieht sich auf Veränderungen, denen die Kirchenbücher im Verlaufe der Zeit, besonders unter dem Patriarchen Nikon († 1681), unterworfen worden sind. Es werden diese neuern Umarbeitungen zwar oft als Verbesserungen ausgegeben; allein durchaus sachkundige und in diesem Fache hohes Ansehen genießende Gelehrte behaupten, daß diese Ummodelung des ursprünglichen Textes beiläufig mit dem gleichen Rechte für eine Emendation oder Verbesserung gehalten werden könne, wie die protestantische Religionsneuerung des 16. Jahrhunderts euphemistisch Reformation genannt zu werden pflegt. Doch auf diese für die russische Kirche so ver-

---

[1]) Das slav. prepodobnomučenik des Originals ist hier unrichtig übersetzt. Der Titel prepodobný, gr. ὅσιος, lat. religiosus, kommt den Mönchen und nicht den Priestern zu. Priesterlicher Martyrer heißt ἱερομάρτυς, slav. svjaščennomučenik. Ueber die causa martyrii dieses Styliten enthält die russische Quelle folgende Angabe: Prope Perejaslaviam in summa poenitentia stylitarum instar reliquum vitae tempus degit, ferreo cilicio indutus. Quod quum propter detritionis splendorem argenteum esse existimarent homines quidam pessimi, praeda illecti, sanctum virum morte affeceruut (a. 1186). Vgl. Martinov ad d. 24. maji.
[2]) Von diesem erst im J. 1650 verstorbenen Wunderthäter Maximos wird in seinem Leben als besonders merkwürdig hervorgehoben, eum fuisse sacerdotem et simul stultos propter Christum aemulatum esse: quae duo rarissime apparent sociata. L. c. ad d. 16. Januar. Ueber diese eigenthümliche, in der orientalischen Kirche von jeher blühende Gattung von Heiligen (τῶν διὰ Χριστὸν σαλῶν, slav. Christa radi iurodivich, rum. nebuni peintru Christosu), vgl. unser Ἑορτολόγιον I, 219—280.
[3]) Dieser Basilios Salos († 1552) hat auch im officiellen russischen Staatskalender (2. Aug.) Aufnahme gefunden.



hängnisvoll gewordene Umänderung der liturgischen Bücher[1]) ist hier nicht näher einzugehen, da beide Texte, sowohl der ursprüngliche altslavische als auch der officiell umgemodelte, das vollauf bestätigen, was wir über die national-russische Erscheinungsform des in dem ersten Theile des vorliegenden 2. Bandes mitgetheilten commune der *παννύχιος ἀγρυπνία* gesagt haben.

Dieser specifisch-russische Charakter ist aber noch weit stärker dem übrigen Theile des Bandes, nämlich der Darstellung des Proprium de tempore und des Proprium Sanctorum, aufgedrückt: wie schon der bloße Augenschein auf den ersten Blick darthut.

Die hier gegebenen liturgischen Stücke können in vier Classen von Gebeten eingetheilt werden.

Die einen gehören zum allgemeingiltigen Texte der griechischen *παννυχίς* und bilden sozusagen den Grundstock oder das Fundament der *ἀκολουθία*. Dazu kommen einerseits specifisch-schismatische Elemente des griechischen Orientes und andererseits echt katholische Beiträge aus dem Schatze der römischen Kirche. Zur letzten Classe sind die vielen und ausgedehnten russischen Zusätze zu rechnen, die sich durch alle Theile hindurchziehen und dem Ganzen einen so ausgesprochenen nationalen Anstrich verleihen.

Die allen griechischen Kirchen gemeinsamen Partien kann der Leser am leichtesten durch Vergleichung mit den römischen Ausgaben der morgenländischen Kirchenbücher oder auch durch ein nach denselben verfasstes *Ἑορτολόγιον* erkennen.

Von den eigentlich schismatischen Elementen, welche sich in diesem zweiten Bande vorfinden, wollen wir hier nur auf das Fest des berüchtigten Gregorius Palamas, des bekannten Vorkämpfers der Secte der Hesychasten oder Nabelschauer, *τῶν ὀμφαλοψύχων*[2]), hinweisen. Es ist nach den neueren Rubriken[3])

---

[1]) Näheres darüber im *Ἑορτολόγιον* I S. XXXIV—XXXV, sowie in diesem Hefte an anderer Stelle, weiter unten. [2]) Diesen Namen haben sie bekanntlich daher bekommen, daß sich beim Gebete jeder einzeln in einen Winkel setzte, das Kinn auf die Brust legte, und den Athem hemmend, das Auge unermüdet nach dem Nabel, *κατὰ τὸν ὀμφαλόν* (*Ἑορτολόγιον* II, 236), hinrichtete. Sie gaben vor, hierdurch zu einer leiblichen Anschauung des unerschaffenen Strahlenlichtes der göttlichen Herrlichkeit zu gelangen. [3]) *Ἐν τυπικοῖς νεωτέροις ἡ ἑορτὴ αὐτοῦ ἐθεσπίσθη κατὰ*

als bewegliches Fest (ἑορτὴ κινητός) auf den zweiten Fastensonntag angesetzt und durch eines der glänzendsten liturgischen Officien ausgezeichnet. Dasselbe stammt aus dem J. 1368 und füllt in der neuesten Venetianer Ausgabe des Τριώδιον v. J. 1870 nicht weniger als sieben Seiten in Großfolio (170—176). Die Ueberschrift *Κυριακὴ β'. τῶν νηστειῶν· τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης* kündigt Gregorius als den alleinigen Festgegenstand an, und dem entsprechend gibts auch nur ein *συναξάριον* des Tages (S. 172—174), nur ein Elogium auf den Helden der Feier.

Wenn M. sich darauf beschränkt, drei kurze Gesänge aus demselben slavisch und deutsch mitzutheilen (S. 518—520), zwei aus dem *ἑσπερινόν* und einen aus dem *ὄρθρον*, so reichen dieselben jedoch schon hin, uns einen etwelchen Begriff von dem den Abendländern ungenießbaren Bombaste der Darstellung zu geben. Für Liebhaber setzen wir — zur leichtern Confrontierung der slavischen und deutschen Uebersetzung mit dem Urtexte — die *ἀρχιτελεία*, den Anfang und das Ende, der drei Stücke aus dem griechischen Originale hieher. Sie lauten also:

1. *Ποίοις . . καταλαμπρύνοντα.*
2. *Ὀρθοδοξίας . . ἡμῶν.*
3. *Τὸ τῆς σοφίας . . χάριτος.*

Da wir im *Ἑορτολόγιον* ausführlich über den Aftermysticismus der Hesychasten oder Nabelschauer, sowie über den Hauptverfechter der Irrlehre desselben, Gregorius Palamas, inbezug auf die griechische Kirche im allgemeinen gehandelt haben (I, 235 bis 238 und II, 123—124), so erübrigt nur noch an dieser Stelle, anläßlich dieses ungesetzlichen Einschiebsels in die ehrwürdige slavische Liturgie[1]), durch ein unverfälschtes russisches Zeugnis darzuthun, wie schwer es die intelligenten und für die Ehre der Nation eifernden Russen empfinden, daß die liturgischen Bücher

---

τὴν σήμερον ἡμέραν. Vgl. unser *Ἑορτολόγιον* II, 123 und das *Τριώδιον* zu diesem Sonntag.

[1]) Maltzew drückt sich in der Begründung der Aufnahme dieses griechisch-schismatischen Festes in die russisch-slavische Liturgie sehr euphemistisch aus, indem er (II, 467) dasselbe hinstellt als eine ‚dankbare Gedächtnisfeier der Wirksamkeit des heiligen Grigorios Palama, betreffend die Vertheidigung der Lehre der Kirche, daß es möglich sei, günstige Erleuchtung durch Gebet und Fasten zu erlangen‘ (!).

und gottesdienstlichen Handlungen ihrer Kirche durch solche ungehörige Zuthaten verunziert worden sind. Der berühmte, für das Wohl seiner Nation begeisterte und auch im Auslande als achtunggebietende Auctorität anerkannte Gelehrte von Kasan, J. Ev. Martinow, drückt sein Bedauern über solche Verunstaltungen der Liturgie seiner Väter folgendermaßen aus: Famosum haeresis et schismatis fautorem Gregorium Palamam, archiepiscopum Thessalonicensem, Fasti Graecorum et Russorum recentiores (pro nefas!) inter sanctos suos non infimae notae recensent[1]). Hominem nempe, ut fert condemnationis tomus, apud Allatium editus[2]), *execrabilem*, non tantum sacerdotio spoliatum et perpetuae depositioni subjectum, sed et igne ferroque dignum; Palamam denique *improbitatis auctorem perditissimum, cujus vel sola recordatione animus simul et mens expianda est:* talem hominem, dolens dico, populares mei, Graecis ducibus, cultu ecclesiastico condecorant, ignorantiae an malae fidei culpandi. Ut vera esse probentur, quae de magistris eorum Graecis pronuntiaverat Gennadius patriarcha: viros scilicet quamvis flagitiossimos, si solum adversos Latinos dixerint, inter sanctissimos ab eis collocari, laudibus extolli, festis solemnibus celebrari. Horum e numero fuit sane Palama, jampridem a Bessarione cardinali confutatus in Apologia adversus Gregorium Palamam pro I. Veccae libro etc.[3]).

Daß hiemit die synodale Begründung des von dem ruthenischen Provincialconcil des J. 1720 erlassenen strengen Verbotes jedweder kirchlichen Verehrung des Gregorius Palamas vollkommen übereinstimmt, ist aus der Darstellung desselben im Ἑορτολόγιον (I, 238) leicht ersichtlich.

Als entschieden römisch-katholischer Beitrag zu der im vorliegenden Buche veröffentlichten Poslědovanie vsenoščnago bděnija ist das Fest der im J. 1087 erfolgten Uebertragung

---

[1]) Außer dem 2. Fastensonntage sind der Verehrung des Palamas noch zwei unbewegliche Feste (ἑορταὶ ἀκίνητοι) gewidmet, der 5. August und der 14. November. Am letzteren Tage steht er auch im St. Petersburger Staatskalender verzeichnet. [2]) De consens. l. 2 c. 2 p. 815. [3]) Ann. eccles. gr.-slav. ad d. 14 nov.

der Reliquien des hl. Nicolaus nach Bari (S. 700—702) anzusehen. Dieses Fest ist bekanntlich vom Papst Urban II eingesetzt und nicht nur von den Lateinern, sondern auch von den zu der Zeit mit dem Apostolischen Stuhle unierten Kirchen des griechischen Ritus bereitwilligst angenommen worden, während die Schismatiker es hingegen stets hartnäckig zurückwiesen. Daß Maltzew von der päpstlichen Einsetzung dieses römisch-katholischen Festes keine Erwähnung thut, sondern blos anmerkt, es sei dasselbe ‚in Rußland zur Zeit des Großfürsten Wsewolod (1078—1093) und des Metropoliten Johannes II eingeführt worden', das läßt sich wohl aus dem Grunde erklären, daß es heutzutag nicht überall räthlich erscheinen dürfte, an die historisch feststehende Thatsache der im 11. Jahrhundert noch blühenden Union der russischen Kirche mit dem römischen Stuhle zu erinnern. Da das Factum immerhin von einiger Bedeutung ist, so fügen wir unsererseits hinzu, daß, wer sich über den Gegenstand weiter orientieren will, die gewünschten Aufschlüsse darüber theils in dieser Zeitschrift (1879, S. 192—193), theils in unserm *Ἑορτολόγιον* (II, 790, s. v. Russia) finden könne.

Aus den vielen nationalen Piecen, welche den 4. und letzten Bestandtheil des Werkes bilden, sind die verschiedenen russischen Muttergottesfeste besonders anzuführen.

Unter allen ragt das Scapulier- oder Schutzfest hervor. Es wird auch hochfeierlich von den katholischen Ruthenen begangen und findet sich, wie bei den von der katholischen Einheit getrennten Russen, so auch bei den Unierten am 1. October in folgender Weise angesetzt: Pokrov presvjatyja Vladijčicy našega Bogorodicy i prisnoděvy Marii, d. h. Patrocinium sanctissimae Dominae nostrae Deigenitricis et semper Virginis Mariae[1]). Die ausführlichste und zuverlässigste Beschreibung desselben hat Martinov in den Précis historiques (1858, 337—344) geliefert.

Zum Pokrov oder Patrocinium kommen weitere vier Festtage von den bekannten Muttergottesbildern von Kasan, von Wladimiria, von Tychwin und der Tröstерin der Betrübten. Dem Amerikaner Holweck werden alle Liebhaber heortologischer Stu-

---

[1]) Vgl. unser *Ἑορτολόγιον* I, 195.

dien dafür Dank wissen, daß er ihnen die Notizen, welche Martinow in seinem bereits selten gewordenen Annus eccles. graeco-slavus darüber gibt, in den Fasti Mariani[1]) zugänglich gemacht hat.

Nebst den nationalen Muttergottestagen finden sich auch sechs Feste russischer Heiligen verzeichnet. Vier derselben werden gleichfalls von den katholischen Ruthenen begangen, die auch in unserm Ἑορτολόγιον zu finden sind, nämlich die Tage des hl. Antonius von Pečera, byvšago načalnika vsěch russkich monachov, d. h. primi institutoris omnium Russiae monachorum (10. Juli); seines Schülers, des hl. Theodosius von Pečera (3. Mai); der hl. Großfürstin Olga, Großmutter des hl. Wladimir (11. Juli), und des heiligen und apostelgleichen Großfürsten Wladimir[2]) selbst (17. Juli).

Diese Heiligen gehören sämmtlich jener Zeit an, wo Rußland noch mit der römisch-katholischen Kirche vereinigt war: weshalb eine exceptio schismatis gegen ihre Verehrung nicht erhoben werden konnte[3]).

Wenn die zwei übrigen neueren Nationalheiligen, Sergius von Radonež († 1392) und Alexander Nevskij († 1263), in den Fasti ecclesiae catholicae Ruthenorum keinen Platz gefunden, so ist daraus jedoch nicht die Folgerung zu ziehen, daß sie etwa des Schismas verdächtig gewesen seien. So ist, um nur von dem Berühmtern, dem Großfürsten Alexander Nevskij, zu reden, namentlich hervorzuheben, daß er sich als glaubenstreuen Katholiken erwiesen und deshalb auch seitens des Apostolischen Stuhles zu Rom verdientes Lob erworben hat. Da es Maltzews Stellung mit sich brachte, diesen Umstand mit Stillschweigen zu übergehen, so wollen wir diese Lücke in etwas ausfüllen, indem wir ein authentisches, für den Großfürsten höchst ehrenvolles Zeugnis darüber hiehersetzen.

Papst Innocenz IV (1243—1254) schreibt, unter dem Datum XVII. Kal. Octob., Pontificatus anno 6. an unsern

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1893, S. 132—136, wo auch der kostbaren Copie des Kasan'schen Bildes auf dem königl. bayr. Schlosse Hohenschwangau Erwähnung geschieht. [2]) Im J 1888 wurde das Millenarium seiner Taufe gefeiert. Es steht noch Allen in frischem Andenken, welchen Staub das bei diesem Anlaß nach Rußland gesandte Telegramm des Bischofs Stroßmayer aufwirbelte. [3]) Vgl. diese Ztschft 1879, S. 193.

Großfürsten: Innocentius, episcopus etc. — Carissimo in Christo filio Alexandro, illustri regi Novogardiae, salutem. Aperuit Dominus oculos tuae mentis et tuis infudit sensibus sui luminis claritatem, quia, sicut venerabili fratre nostro archiepiscopo Prusiae, apostolicae Sedis legato, accepimus intimante, tu quaesisti et invenisti prudenter directionis semitam, per quam sub felici posses compendio ad paradisi januam pervenire. Verumtamen quum claves ipsius januae beato Petro et successoribus ejus, Romanis Pontificibus a Domino sint commissae, ita ut nullum per ipsam ingredi patiantur, nisi Romanam Ecclesiam matrem nostrae fidei recognoscat, et ipsius Pontifici Christi vicario prona mente et alacri spiritu reverentiam studeat debitam exhibere: tu, ne ab ipsius ingressu januae, quod absit, contingeret te repelli, uniri per veram obedientiam, tanquam membrum capiti, eidem Ecclesiae devotissime postulasti, in ipsius obedientiae signum affectans in Pleskowe civitate tua latinorum ecclesiam erigere cathedralem. Super quo Salvatori omnium, qui neminem vult perire, imo venditus nos redemit, vivificavit occisus, et multis lacessitus injuriis honoravit, gratiarum, quas possumus, uberes referimus actiones, ac te tanquam specialem Ecclesiae filium caritatis brachiis amplectentes, tanto de tua conversione ampliori animi alacritate perfundimur, quanto in remotioribus partibus constitutus suavitatem ipsius Ecclesiae persensisti, et plures possunt tuo exemplo laudabili ad eandem devotionem adduci. Conforta te ergo, fili benedicte, praeteritorum oblitus ad meliora aciem tuae considerationis extendens, ut in Ecclesiae praefatae devotione firmus et stabilis perseverans, in ea flores suavitatis producas, ex quibus tibi postmodum fructus proveniet, qui non perit; nec credas, quod obedientia hujusmodi tibi quidquam ingerat gravitatis, quum per eam ab homine nil aliud requiramus, nisi ut Deum diligat, et sic in justificatione procedat, quod exuto corpore mortis hujus mereatur justorum consortio aggregari, ubi fulget lux, quam non capit locus, sapit cibus, quem non minuit edacitas, et haeret amplexus, quem satietas non divellit. Caeterum quum praefatus archiepiscopus tuam

cupiat personaliter visitare personam, Serenitatem regiam rogamus, monemus et hortamur attente, quatenus ipsum tanquam nobile membrum ecclesiae honeste recipias, et benigne pertractes, ac in his, quae tibi pro tua et subditorum tuorum salute suggesserit, ipsi reverenter intendere non omittas. Nos autem facultatem tibi concedimus faciendi de consilio ipsius archiepiscopi construi ecclesiam supradictam. Datum Lugduni, XVII. Kal. Octobris anno sexto[1]).

Alexander Nevskij ist wie im kirchlichen Menologium (Mêsjacoslow), so auch im bürgerlichen Universalkalender von St. Petersburg (vseobščij Kalendar) an zwei Tagen angesetzt, am 23. November und am 30. August. Am 23. November wird er auch von den nichtunierten Serben verehrt[2]).

Von den andern minder wichtigen russischen kirchlichen Functionen, die in diesem letzten Theile des Werkes vorkommen, wie zB. Wasserweihen, Todtenofficien und ähnliche gottesdienstliche Verrichtungen, verdient noch die auf den 12. October angesetzte Gedächtnis der ‚Uebertragung der rechten Hand des hl. Johannes des Täufers von Malta nach Gatschina (i. J. 1799) als Geschenk der Malteserritter an ihren Großmeister, den Kaiser Paul', hier erwähnt zu werden. Diese Reliquie befindet sich, nach Maltzews Bericht (S. 712), zur Zeit im Winterpalais zu St. Petersburg; von dort wird sie jährlich am 12. October nach Gatschina überführt, woselbst sie bis zum 18. October bleibt. Diese Angaben sind auch im genannten St. Petersburger Universalkalender, am 12. October, angebracht.

Aus den im ersten Bande von M. dargestellten Rubriken dürfte auch aus der προςκομιδή die über die eigenthümliche Bereitung der oblatio calicis erwähnt und als Bekräftigung des über den specifisch-russischen Charakter der Liturgie Gesagten angeführt werden. Nach I, 64 mischt der Diakon zuerst Wein und Wasser in eine gesonderte Schale zusammen, läſst diese ‚heilige Einigung' (svjatoe soedinie) vom Priester segnen und gießt darauf erst die so gesegnete Mischung in den heiligen Kelch.

[1]) Vgl. Theiner, Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae, t. 1 n. 96 p. 46; und Martinov, Annus eccles. gr.-sl. 23. Novemb.
[2]) Vgl. Ἑορτολόγιον II, 445.



Die ἀκολουθία τῆς προθέσεως der übrigen Nationen weiß nichts von einer solchen vorhergehenden Mischung in einem eigenen Gefäß; sie läſst vielmehr ausdrücklich Wein und Wasser zugleich unmittelbar in den Opferkelch gießen und diese Mischung (ἕνωσις, rum. amestecare, arab. 'ittiḥād) im Kelche selbst erst segnen. Die Provincialsynode der Ruthenen vom J. 1720 bestimmt sogar, dass der Priester selbst diesen wichtigen Act vornehme. Statuit praeterea Sancta Synodus, so heißt es Tit. 3 § 4, ut in praeparatione Missae seu proskomidia commixtio aquae cum vino per alium non fiat, quam per ipsum sacerdotem, neque in vasculo aliquo separato, sed in ipso calice immediate ante missam aestivo tempore; hyemali vero in ipsa Missa, sub hymnum cherubicum.

Wenn auch der Gebrauch eines eigenen Mischungsgefäßes eine specifisch-russische Eigenthümlichkeit ist, so sind doch die übrigen von M. beschriebenen Rubriken, die sich auf die Art und Weise der Mischung, sowie auf die Quantität beziehen, trotz ihrer theilweisen Reprobation durch das erwähnte Provincialconcil, nicht als solche zu betrachten.

So ist es, was das erste betrifft, in allen übrigen Kirchen ritus graeci üblich, dass der Diakon, mit der rechten Hand das Weinfläschchen und mit der linken das Wasserkännchen haltend, beides, Wasser und Wein, zugleich (ὁμοῦ) in den Kelch gießt.

Und die Quantität anlangend, erkannte die griechische Kirche allerdings auch die im Gesetzbuch der abendländischen Kirche (C. Perniciosus 13. X. de celebrat. Miss.) wieder in Erinnerung gebrachte Gewohnheit an, quod plus[1]) in sacrificio sit de vino quam de aqua ponendum; in der Praxis jedoch hält sie sich weder bei der Mischung des Opferweines in der προςκομιδή noch beim Eingießen des warmen Wassers in den consecrierten Kelch vor der Communion an die von manchen Lateinern gegebene Interpretation quanto minus aquae, tanto melius.

Der Rubrik gemäß gießt der Diakon einfach aus seinen Gefäßen soviel Wein und Wasser hinein, dass es für alle Communicanten hinreiche (ὁ διάκονος ἐγχέει τὸ ὀρκοῦν). In den

---

[1]) Im ‚Katholischen Seelsorger' 1893, S. 271 hat Lowey irrthümlicher Weise ‚longe' plus citiert.

Ausdrücken paululum aquae und aqua modicissima des Concils von Florenz[1]) erblickt der griechisch-katholische Priester die Erklärung, daß auch ein einziger Tropfen Wasser genügen würde, nicht aber die Beschränkung, als dürfe nicht über dieses Minimum hinausgegangen werden.

Rücksichtlich der Mischung des heiligen Blutes mit dem warmen Wasser, der sogenannten ζέσις (slav. teplota), ist allerdings zu constatieren, daß die genannte ruthenische Provincialsynode diesen aus Russland überkommenen Brauch abgeschafft wissen will. Das Decret lautet: Inhibet sancta Synodus gravem ob causam, et abrogat toleratam in orientali ecclesia consuetudinem ad consecratas calicis species aquam tepidam effundendi[2]) post consecrationem, ante communionem. Diese Mischung, die natürlich auch bei M. beschrieben wird, ist jedoch keine russische Eigenthümlichkeit. Sie kommt mit Erlaubnis des Papstes in allen übrigen griechisch-unierten Kirchen vor, wird als hochbedeutsames aquae et sanguinis mysterium heilig gehalten und nach Verschiedenheit der liturgischen Sprachen durch eigene Namen bezeichnet. Bei den Griechen selbst heißt dies beizumischende warme Wasser ζέσις, bei den Slaven teplota, bei den Rumänen caldur'a, bei den Melchiten ḥarāra.

Aus den griechischen Liturgikern, welche die mystischen Gründe dieser althergebrachten Sitte der orientalischen Kirche in gewünschter Ausführlichkeit darlegen, genüge es, zwei der bekanntern hier anzuführen, den hl. Germanus, Erzbischof von Constantinopel (Migne PG. 98, 450) und Nicolaus Cabasilas (ebd. 150, 451).

Wenn die gedachte Provincialsynode diesen Brauch als blos toleriert bezeichnet, so ist ein solcher Ausdruck wohl nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen; denn juridisch genommen, ist diese Uebung nicht blos ‚toleriert', sondern durch einen positiven Act des Apostolischen Stuhles zugelassen; und das betreffende

[1]) Decret. de unione Armenorum, bei Hardouin, Conc. coll. t. 9 p. 439. [2]) Nämlich ‚aus dem Gefäß der Wärme (ζέον). Wenn die Collectio Lacen. (t. 2 p. 34) das Wort effundendi in affundendi verändern zu sollen glaubt, dann ist das keine emendatio in melius. Im griechischen Originale heißt es ausdrücklich: ὁ διάκονος ἐκχέει. Und der Glossator fügt hinzu: τοῦ ζέοντος ὕδατος ἐκχεομένου τοῖς μυστηρίοις.



päpstliche Permittitur[1]) kommt gewiss der permissio approbationis näher als der permissio comparationis oder Toleranz[2]). Gehört besagter Ritus doch zu denjenigen, die Benedict XIV ausdrücklich approbieren zu müssen glaubte[3]).

Doch auch schon vor Benedict XIV hatte sich der hl. Stuhl hierüber deutlich genug ausgesprochen. In einem amtlichen Schreiben der Propaganda v. J. 1729 heißt es: Non s' approva, che si levi il rito tanto inveterato e commune nella chiesa greca d' infondere l' acqua calda nel calice già consegrato, per esser questo rito parimente dalla S. S. conosciuto e permesso a greci sacerdoti anche in Roma, e maggiormente, che, significando questo rito chiaramente l' ardore della fede, che deve accendersi verso un tanto mistero, resta più facile il modo per addottrinare li fedeli[4]) e superare l' ostinazione de nemici[5]).

Was die ‚schwerwiegenden' Gründe betrifft, welche die ruthenische Synode bewogen haben, die Mischung des heiligen Blutes mit der ζέσις abzuschaffen, so dürfte als sehr wahrscheinlich angenommen werden können, daß es die nämlichen gewesen seien, welche die Maroniten auf dem Provincialconcil v. J. 1736 gegen die Einführung desselben Ritus in ihre Liturgie geltend gemacht und in den Acten verzeichnet haben[6]).

Nachdem wir so im voranstehenden die Begründung unsers günstigen Urtheiles über die Brauchbarkeit der Publication inbezug auf das Studium des nationalen Charakters der hier beschriebenen russischen gottesdienstlichen Handlungen kurz auseinandergesetzt haben, erübrigt es uns noch, schließlich ein paar Anträge auf Verbesserungen für etwaige künftige Auflagen zu stellen.

---

[1]) Item *permittitur* iisdem (Italo-graecis), facta jam consecratione, antequam sacerdos communicet, juxta ritum in liturgia praescriptum, aquam ferventem seu tepidam in calicem infundere. Benedict. P. XIV. *Etsi pastoralis* ed d. 26. Maji 1742 § 6 n. 2 (Coll. Lacen. t. 2 p. 512). [2]) Vgl. über den Unterschied dieser Arten von permissio diese Zeitschrift 1893, S. 261. [3]) Const. *Etsi pastoralis*. in prooemio. [4]) Der Diakon spricht, während er das vom Priester gesegnete Wasser aus dem Wärme-Gefäß (*ζέον*) in den Kelch gießt: *ζέσις πίστεως, πλήρης πνεύματος ἁγίου. Αμήν*: Fervor fidei, plenus Spiritu sancto. Amen. [5]) Vgl. Collect. Lacen. t. 2 p. 439. [6]) Ebendaselbst, S. 195.

Vor allem wäre rücksichtlich der Uebersetzung an sehr vielen Stellen mit größerer Genauigkeit vorzugehen. Wie wir das verstanden wissen wollen, wird aus einigen wenigen Citaten erhellen.

Wenn es zB. I, 68 in der προςκομιδή heißt: ‚Unserer heiligen Väter, der Hohenpriester, und großen ökumenischen[1]) Lehrer: Basilios des Großen‘ usw., so ist zu bemerken, daß der Beisatz ‚und großen ökumenischen Lehrer‘ nicht in dem gegenüberstehenden slavischen Texte steht, sondern willkürlich aus der großen Ektenie der ‚Nachtwache‘, II, 87, herübergenommen und ohne Grund in die Uebersetzung eingeschoben wurde. An der ersten Stelle lautet die slavische Vorlage nämlich: iže vo svjatich otec našich svjatitelej: Vasilija velikago etc., genau entsprechend dem griechischen Urtexte: *τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν ἱεραρχῶν, Βασιλείου τοῦ μεγάλου κτλ.*, Sanctorum patrum nostrorum pontificum, Basilii Magni etc.[2]). Der Zusatz (‚der großen Hohenpriester und ökumenischen Lehrer‘) findet sich allerdings in der ‚Nachtwache‘, sowohl bei den Slaven (velikich ierarchov i vselenskich učitelej, II, 87 99) als auch bei den Rumänen (ai lumei mari invetiatori sî archierei): an dieser Stelle jedoch, d. h. in der προςκομιδή, I, 68, muß er als ein ganz unberechtigtes und unrichtiges Einschiebsel in die Uebersetzung des von M. vorgelegten slavischen Textes bezeichnet werden.

Wenn ferner, um aus vielen andern Beispielen noch eines anzuführen, I, 271 das presvjatyja Bogorodicy einfach ‚die Jungfrau‘ und nicht ‚die heiligste Gottesgebärerin‘ (Sanctissima Deipara) übersetzt wird, so ist das ein Abweichen von der slavischen Vorlage, das nicht gebilligt werden kann.

Eine andere Gattung von Ungenauigkeiten scheint nicht sowohl der Nachlässigkeit des Herausgebers als vielmehr dem Einwirken des etwas protestantisch angehauchten ‚liebenswürdigen Mitarbeiters‘ zugeschrieben werden zu müssen, dessen ‚eifrige Betheiligung und unermüdliche Mitwirkung inbezug auf die Fertigstellung des deutschen Textes‘ in der Einleitung in so anerkennender Weise betont wird. Davon nur ein Beispiel, aus dem eine gewisse Scheu vor dem katholischen Dogma des unblutigen Opfers herausschimmert.

[1]) Im 2. Bd heißt es ‚ikumenischen‘ (zB. S. 87 und 99). [2]) Vgl. *Goar.* Euchology. S. 50.

Unter den verschiedenen wahren und wirklichen Opfern, die Gott dem Herrn im alten Bunde dargebracht wurden, sind (I, 191) namentlich die ὁλοκαρπώσεις, die unblutigen, ganz aus Früchten bestehenden Opfer erwähnt.

Durch die hier gegebene Uebersetzung ‚die Fruchtspenden‘ wird weder die in der Sache liegende Idee des Opfers vollständig ausgedrückt noch auch das Wort richtig übersetzt; denn ὁλοκάρπωσις bedeutet überall, in der hl. Schrift, wie bei den Profanschriftstellern, nicht gemeinhin eine Fruchtspende, sondern ein wirkliches Fruchtopfer; und wir glauben nicht zu irren, wenn wir die Meinung aussprechen, daß das vseplodija des vorliegenden slavischen Textes im nämlichen Sinne zu nehmen sei. Hat ja doch auch die rumänische Uebersetzung, welche aus dem Slavischen, wie aus ihrem unmittelbaren Originale hervorgegangen, unser vseplodija durch arderile de totu (= holocaustum) wiedergegeben[1]).

Mit dieser die Idee des unblutigen Opfers abschwächenden Uebersetzung hängt auch die so unbestimmt lautende Wiedergabe der in der großen Ektenie öfters vorkommenden Bitte: ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ πανσέπτῳ ναῷ τούτῳ zusammen.

Die καρποφοροῦντες (slav. plodonosjščich, rum. celi ce aducu daruri) sind hier diejenigen Gläubigen, welche die Gaben darbringen, aus welchen die zur Feier des unblutigen Meßopfers erforderlichen Elemente genommen werden und für die dann auch in erster Linie appliciert wird. Ueber diese in vielen Kirchen rit. gr. heutzutag noch gebräuchliche καρποφορία schreibt das rumänische Provincialconcil vom J. 1872 (tit. 5 c. 4): Quod piam fidelium consuetudinem attinet, panem ac vinum ad ecclesiam deferendi atque presbyteris eleemosynam pro sacra liturgia offerendi, sive hunc in finem fundationes faciendi, quum illa sacrae scripturae[2]) sacrisque canonibus[3]) innitatur: synodus desiderat, ut eadem consuetudo servetur, atque presbyteri, qui has pias oblationes accipiunt, obligationi assumptae omni cum religione satisfaciant[4]).

---

[1]) Vgl. Domnedieesc'a Liturgia a marelui Basiliu p. 128. [2]) Luc. 10, 7. [3]) Can. Apost. 4; Conc. 6 can. 24. [4]) Im Original-

Unter den καλλιεργοῦντες ἐν τῷ ναῷ werden die großen Wohlthäter, Gönner und Beschützer der Kirche, sowie alle Förderer kirchlicher und frommer Zwecke verstanden[1]).

Keines von beiden ist hinreichend klar und bestimmt ausgedrückt, wenn hier (zB. I, 143 251) wortwörtlich übersetzt wird: ‚Noch beten wir für die Fruchtbringenden und Wohlthuenden in diesem heiligen und ehrwürdigen Tempel'.

Wenn diese und ähnliche Mängel dem Berliner Mitarbeiter, in Anbetracht seines eigenen kirchlichen Standpunktes, zugute zu halten wären, so würde es ihm doch in keinem Falle nachzusehen sein, daß er seinen Principal nicht auf die Richtigstellung der einem Russen ungewohnten Eigennamen aufmerksam gemacht; wie zB. darauf, daß die große Patronin der Philosophen *Αἰκατερίνη* in Deutschland weder Ekatherina (I, 69) noch Jekaterina (II, 776), sondern einfach ‚Katharina' heißt; sowie, daß die hochverehrte *ὁσιομάρτυς* von Nisibi bei uns nicht ‚Pheuronia' (I, 70), sondern ‚Febronia' geschrieben wird[2]).

Wenn M. dafür hält, daß durch ‚die unermüdliche Mitwirkung seines liebenswürdigen Mitarbeiters die unvergleichliche Majestät und poesievolle Schönheit der Sprache, welche den griechischen und slavischen Urtext auszeichnet, unter treuer Wiedergabe des Wortlautes auch in der Uebertragung zum Ausdruck gebracht worden sei', so ist das vielfach Geschmackssache, über die sich nicht streiten läßt; anzweifeln wird sich jedoch lassen, ob die so häufigen ‚strengwörtlichen' Uebersetzungen allen Lesern zusagen, wie zB. Allkönig, allunbefleckte, allfleckenlose (II, 102—103), unanfänglich (II, 50), unsagbar (II, 585), lehre mich deine Rechtssprüche (II, 176 582), unser Vater unter den Heiligen[3]) Nikolaos (II, 87—88), in die Ewigkeiten der Ewigkeiten (I Vorwort S. XII, und II Vorwort S. XXI).

---

texte heißt es: Ce se tiene de datin'a cea pia a credintiosiloru de aduce la baserica pane sî vinu, sî de oferí elemosina preotiloru pentru s. Liturgia . . sinodulu voiesce, cá ace'a se se observeze, sî preotii, ce primescu aceste oferte pie, se implinésca cu tota conscientiositatea obligamintea susceputa. (Edit. Blasiu, 1882, p. 79). Vgl. auch *Borosiu*, Ritualu p. 117.

[1]) Vgl. Goar. aaO. S. 124—125. [2]) Vgl. unser *'Εορτολόγιον* I, 190—191 und II, 47 603. [3]) *'Ο ἐν ἁγίοις πατὴρ Νικόλαος* steht bekanntlich im Griechischen für *'Ο ἅγιος πατὴρ Νικόλαος.*



Mit der angekündigten Tendenz ‚strengwörtlicher' Uebertragung stimmt übrigens wie vieles andere, so auch namentlich das nicht, daß strastnaja sedmica (II, 543) ‚stille Woche', v velikij četvertok (I, 235) ‚am grünen Donnerstag', v velikuju subbotu (I, 236) ‚am heiligen Sabbath' übersetzt wird; denn strastnaja sedmica bedeutet, dem Wortlaute nach, nicht ‚stille', sondern ‚Marter- oder Charwoche', und velik heißt weder ‚grün' noch ‚heilig', sondern ‚groß'.

Soviel zur Begründung unsers Antrags auf Emendation der Uebersetzung für künftige Auflagen des Buches.

Ein zweiter Verbesserungsantrag bezieht sich auf einen ausgedehntern und fleißigern Gebrauch einschlägiger abendländischer Quellen, die weit zuverlässigere Aufschlüsse über viele Gegenstände bieten, als die wenigen Bücher es thun, welche M. bei Veranstaltung dieser Ausgabe benutzt hat. Und da dem Verfasser selbst derlei occidentalische Publicationen begreiflicherweise unbekannt sind, so hätte es die ‚Mitwirkung' des Berliner Freundes erheischt, Maltzew auf die so reichhaltige abendländische Literatur über Sachen der orientalischen Kirchen und namentlich über den griechischen Ritus aufmerksam zu machen.

So wäre zB. vor allem bei ‚Erklärung kirchlicher Ausdrücke' (II, S. XLI) nicht ohne Nutzen auf Bickell, Habert, Pitra, Quirini, Rayé, Toscani und mehrere andere, die wir zum nämlichen Zwecke im Ἑορτολόγιον (I, S. L—LXII) herangezogen haben, hingewiesen worden. Es würde die Consultierung dieser Quellen gewiss manchen termini technici, wie zB. εἱρμος, κοντάκιον, οἶκος, τροπάριον zugute gekommen sein.

Zweitens würde zum richtigen Verständnisse dessen, was M. über die Bedeutung der Fingerzahl beim Bekreuzen (II, Vorwort LXVII) sagt, viel beigetragen haben, wenn er die Quellen benutzt hätte, welche wir anläßlich des jakobitischen ‚Festes der 80.000 Finger' im Ἑορτολόγιον (I, 289) namhaft gemacht haben.

Wenn M. schreibt, daß ‚nach der Sitte der armenischen, syrischen, koptischen und äthiopischen Kirche das Zeichen des Kreuzes mit nur einem Finger gemacht werde, um anzudeuten, daß

Christos Einer sei und nicht Zwei', so ist das eine mildernde, beschönigende Ausdrucksweise, die aus gewissen Opportunitätsgründen gebraucht wird, den Thatbestand jedoch eher verdunkelt als aufhellt. Nicht um den dogmatischen Satz der katholischen Kirche zu bezeugen, daß Christos nur Einer sei und nicht Zwei, machen die genannten von der allgemeinen Kirche getrennten Gemeinden das hl. Kreuzzeichen mit nur einem Finger, sondern einzig und allein um ihren monophysitischen Irrthum öffentlich zu bekennen, daß Christus bei seiner Menschheit eine Person wurde ,mit nur einer Natur, einem Willen und einem Wirken, nämlich der eine menschgewordene Sohn'. Das war von jeher sozusagen das Schibbolet der monophysitischen Kopten, daß sie dem Bekenntnisse von der Einheit der Person in Christo diese dreifache Einheit (der Natur, des Willens und des Wirkens) hinzufügten und das Festhalten an dieser Häresie auf besagte Weise (*ἑνὶ δακτύλῳ σφραγίζοντες ἑαυτούς*) bekundeten. Sowie von den früheren monophysitischen Patriarchen bezeugt wird: Patres Alexandrini semper injunxerunt, ut sui (Copti) contestarentur *unam* naturam, *unam* voluntatem, *unam* operationem Dei incarnati[1]), ebenso lehren auch die heutigen Kopten ausdrücklich: By this real union of substance He became *one* person, *one* distinct substance with *one* nature, *one* will, and *one* action, i. e. the *one* Incarnated Son[2]). In dem Bekenntnisse dieses Irrthums, nicht aber in der Bezeugung der katholischen Wahrheit, daß ,Christos nur Einer sei und nicht Zwei', ist die eigentliche Bedeutung des Bekreuzens mit nur einem Finger zu suchen. Näheres hierüber kann in der Legende des jakobitischen ,Festes der 80.000 Finger' im *Ἑορτολόγιον* nachgesehen werden.

Was die Opportunitätsgründe betrifft, welche die Russen mit den Engländern gemein haben, sich den Kopten gegenüber des äußersten Euphemismus in Sachen des Dogmas zu befleißen und in Religionsgesprächen mit ihnen, wie in liturgischen und andern für sie gedruckten Büchern, der häretischen Irrlehren des Monophysitismus ja nicht zu gedenken, so sind dieselben längst

[1]) Vgl. Acta SS. mensis Junii t. 6 p. 106* n. 111. [2]) So der vom jetzigen Patriarchen Cyrillus approbierte Catechism of the Coptic Church p. 24. London, 1892.

von dem bekannten Dr. Schweinfurth bündig und klar in der Londoner Times, 15. August 1885, auseinandergesetzt worden.

Endlich würde es, um aus vielen andern noch ein Beispiel anzuführen, die große Unkenntnis der meisten Leser des Buches erheischt haben, daß bei Erwähnung der Unterscheidungslehre zwischen der katholischen Kirche und den von ihr getrennten Gemeinden ritus graeci inbezug auf die Consecrationsworte auf die so reichhaltige Literatur über diesen Gegenstand aufmerksam gemacht worden wäre[1]).

Maltzew berichtet über diese Abweichung der Orientalen von der Lehre der katholischen Kirche: ‚Nach der Lehre der römischen Kirche findet die Verwandlung (Transsubstantiation, *μεταβολή*, *μετουσίωσις*) statt, sobald der Priester die Einsetzungsworte ausspricht, während die orthodoxe Kirche in Uebereinstimmung mit den Liturgien des gesammten christlichen Alterthums und auf Grund der von ihr bewahrten apostolischen Tradition lehrt, daß die Verwandlung erst vollzogen werde durch die den in erzählender Form vorgebrachten Einsetzungsworten folgende Anrufung (*ἐπίκλησις*) Gottes[2]), er möge Brot und Wein zu dem kostbaren Leibe und Blute Christi machen, sie verwandelnd durch seinen heiligen Geist‘.

Der hier vorgetragene ‚wesentliche Irrthum‘, wie der Bischof Dr. Julian Pelesz die Lehre der von der katholischen Einheit getrennten Orientalen mit Recht bezeichnet[3]), ist, nebenbei bemerkt, in neuerer Zeit in der griechisch-russischen Staatskirche zum Dogma erhoben worden. In der professio fidei der zu consecrierenden Bischöfe heißt es nämlich: ‚Auch glaube ich und halte dafür, daß die Verwandlung des Leibes und des Blutes Christi in der göttlichen Liturgie so, wie dies die morgenländischen und unsere russischen

---

[1]) Es würde umso leichter gewesen sein, auf die vorzüglicheren Werke, die sich auf diese Frage beziehen, aufmerksam zu machen, als dieselben sich in der neuen Auflage des Kirchenlexikons, in dem gelehrten Artikel von Aloys Schmid (4, 686—696), verzeichnet finden. [2]) In der editio vulgata des griechischen Originals heißt die ἐπίκλησις also: *Καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου .. (Ἀμήν) .. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου .. (Ἀμήν) .. Μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ .. (Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν).* — In den schismatischen Ausgaben ist dieselbe durchweg mit großen Initiallettern gedruckt. [3]) Geschichte der Union II, 789.

alten Lehrer lehren, vor sich gehe durch das Ueberkommen und die Wirksamkeit des heiligen Geistes, mittelst der bischöflichen oder priesterlichen Anrufung in den Gebetsworten zu Gott dem Vater: mache daher dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus‘ usw. (vgl. Rajewski, Euchologion II, 93).

Da sich die angeführte Begründung der Lehre der nicht unierten Griechen, selbst abgesehen von der unfehlbaren Auctorität der katholischen Kirche[1]), jedem vorurtheilsfreien Forscher als irrig erweist und dieselbe namentlich in allerjüngster Zeit neuerdings vom gelehrten Franciscaner Dr. Markovič in einem eigenen Werke meisterhaft widerlegt worden ist[2]), so wollen wir hier kein Wort darüber verlieren, sondern nur noch darauf hinweisen, daß bei vielen katholischen Geistlichen in verschiedenen Gegenden gemischten Ritus die Vermuthung aufgetaucht ist, die schismatischen Priester, welche irrthümlicher Weise die Meinung machen, nicht durch die Einsetzungsworte des Herrn, sondern erst durch die darauf folgende ἐπίκλησις die Wandlung vorzunehmen, consecrierten nicht giltig propter defectum intentionis requisitae ad sacramentum valide conficiendum[3]), zumal wenn die so celebrierenden Priester die Meinung, durch die Einsetzungsworte zu consecrieren, ausdrücklich und hartnäckig ausschließen, wie

[1]) Ipsorum verborum Christi virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur. So das bereits angeführte Decret pro Unione Armenorum. [2]) Wir meinen hier die in kroatischer Sprache herausgegebene Monographie: O Eukaristiji s osobitim obrizom na epiklezu (von der Eucharistie mit besonderer Beziehung auf die ἐπίκλησις). Agram 1893, 248 S. 8. An Ausführlichkeit, Genauigkeit und Zweckdienlichkeit dürfte dieser Leistung kaum eine andere Bearbeitung unserer Controverse gleichkommen. Schade nur, daß das interessante Buch nicht auch der abendländischen Gelehrtenwelt durch Uebersetzung zugänglich gemacht worden ist! [3]) Schon im vorigen Jahrhundert äußerte sich der gelehrte Bischof von Sebenico, Carl Anton Donadoni (1723—56) darüber, indem er in seinem amtlichen Visitationsberichte an den Erzbischof von Zara, Vincenz Zmajević, über die schismatischen Serben in Dalmatien unter anderm schreibt: Riguarda la consecrazione credono, che quella non consiste nel proferir le parole dette da Gesù Cristo . . ma nelle orazioni e preghiere, che fanno dopo. E quindi sul fondamento d'una tale ignorante e maliziosa interpretazione non si allontanerebbe dal vero, chi credesse, che non consecrassero (Vgl. Katholička Dalmacija, 1882, 25. Mai N. 40).

es ja nach dem Zeugnisse der Geschichte auch früher schon vorgekommen ist[1]).

Der verstorbene Erzbischof von Bukarest, Ignaz Paoli, hatte sich in neuerer Zeit durch die Lage der Dinge veranlasst gefunden, sich eingehend mit der Frage zu beschäftigen, konnte jedoch zu keinem sichern Resultate gelangen, weil er sich, wie er uns sagte, nicht davon überzeugen konnte, daß die schismatischen Priester Rumäniens die Intention, durch die Einsetzungsworte zu consecrieren, ausdrücklich ausschließen.

Von Döllinger hat uns einer seiner hervorragendsten Schüler aus Athen berichtet, daß derselbe seine alten Hörer aus Griechenland, welche durch ihre Stellung mit der schismatischen Landeskirche in Berührung kamen und sich des Zweifels über die Giltigkeit der in besagter Voraussetzung erfolgten Consecration nicht entschlagen zu können erklärten, vor der Aufwerfung dieser Controverse ernstlich gewarnt habe, damit nicht etwa die bereits vorhandenen alten Differenzpunkte rücksichtlich der Eucharistie noch um einen neuen vermehrt würden[2]).

Es hat dieser Streit einige Aehnlichkeit mit der seinerzeit viel ventilierten Frage von der Giltigkeit der Weihen in der heutigen russischen Kirche. Doch auch abgesehen davon, daß diese letztere Frage sich ausschließlich auf Russland bezieht, so ist dieselbe auch insoferne von dem hier aufgeworfenen Zweifel verschieden, als es sich ja bei der Controverse über die russischen Weihen nicht um die Intention der consecrierenden und ordinierenden Bischöfe handelt, sondern einfach darum, ob der im Jahre 1620 meteorartig zu Kiew aufscheinende räthselhafte Mann, der sich für Theophanes, Patriarchen von Jerusalem, ausgab und als solcher die heutige russische Hierarchie schuf, wirklich Bischof gewesen sei. Daß es an Auctoritäten nicht fehlt, welche die Frage verneinen, ist bereits früher einmal in dieser Zeitschrift (1880, S. 740) bemerkt worden.

---

[1]) Vgl. die Acten der maronitischen Provincialsynode vom Jahre 1736 (Collect. Lacen. t. 2 p. 197). [2]) Bezüglich der Eucharistie haben die alten Schismatiker, auch in Russland, der römischen Kirche blos das zum Vorwurf gemacht, daß dieselbe sich des ungesäuerten Brotes bediene und die Gläubigen nur unter einer Gestalt communiciere (vgl. Pelesz aaO.).

Ein dritter und letzter Verbesserungsantrag zielt auf eine entsprechendere Transscription russischer Texte[1]) mit lateinischen Lettern hin. Der Augenschein lehrt, daß die nach der im ersten Bande befolgten Transscriptionsmethode lateinisch geschriebenen Worte für einen des Russischen nicht Kundigen, wegen der unzähligen tsch, einfach unlesbar sind. Wer heutzutag eine genießbare lateinische Transscription slavischer Worte bieten will, muſs sich an die sogenannte böhmische Methode halten und so, zB. den Buchstaben Tscherw ч mit č, Scha = ш mit š und Schtscha = щ mit šč wiedergeben. Demnach wäre, um ein Wort herzusetzen, der liturgische Titel eines priesterlichen Martyrers, *ἱερομάρτυς*, slavisch

nicht Svjaschtschennomutschenik,

sondern Svjaščennomučenik

zu schreiben, wie wir das des weitern im *Ἑορτολόγιον* (I, 45—46) erklärt haben.

Von dem interessanten Werke können wir nicht scheiden, ohne uns schließlich noch an einem Stücke zu erbauen, das für uns selbst sowie für alle Priester, die einst Zöglinge des deutschen Collegs zu Rom gewesen, von besonderm Interesse ist: wir meinen das Schluſsgebet der Terz, die *εὐχὴ τοῦ ἁγίου Μαρδαρίου*, oratio s. Mardarii.

Nachdem wir durch Cordara, *Histor. Collegii German.* l. 2 n. 28, von Jugend auf über die eigentlichen Gründe jener besondern Verehrung belehrt worden sind, welche das alte Germanicum den heiligen Martyrern Eustratius, Eugenius, Auxentius, Mardarius und Orestes stets gezollt hat, konnte es nicht anders sein, als daß uns die von den beiden Martyrern Eustratius und Mardarius herstammenden Gebete des griechischen Breviers anheimelten und fesselten.

Die *εὐχὴ τοῦ ἁγίου Εὐστρατίου*:

Μεγαλύνων μεγάλω σε, κύριε, ὅτι ἐπεῖδες ἐπὶ τὴν ταπείνωσίν μου κ. τ. λ.	Magnificans magnifico te, Domine, quoniam respexisti humilitatem meam etc.

[1]) Von der Uebertragung der Eigennamen wollen wir gar nicht reden, obschon die Versuchung nahe liegen würde, an einigen weiteren Beispielen zu zeigen, wie sehr der Verfasser mit den Regeln der Transscription auf gespanntem Fuße steht. Vgl. oben S. 270, Anmerk. 1.

wird an den Samstagen im *μεσονυκτικόν* gebetet und kann, da dieser Theil der Tageszeiten von Maltzew noch nicht veröffentlicht ist, von denen, die das *ὡρολόγιον* nicht besitzen, bei Migne PG. 116, 505—506, nachgesehen werden.

Das „Gebet des heiligen Mardarios“[1]) gibt M. (II, 18—19) slavisch und deutsch. Das griechische Original mit etwas treuerer Uebersetzung möge, gleichsam als *ἀπολυτίκιον*, hier Platz finden. Für Liebhaber vergleichender Studien liturgischer Texte und Sprachen, denen rumänische Bücher nicht leicht zugebot stehen, dürfte die authentische Uebersetzung des Stückes aus dem rumänischen Brevier eine willkommene Zugabe sein.

Εὐχὴ τοῦ ἁγίου Μαρδαρίου

Δέσποτα, Θεέ, πάτερ παντοκράτορ Κύριε υἱὲ μονογενὲς Ἰησοῦ Χριστὲ καὶ ἅγιον πνεῦμα, μία θεότης, μία δύναμις, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν· καὶ οἷς ἐπίστασαι κρίμασι, σῶσόν με τὸν ἀνάξιον δοῦλόν σου, ὅτι εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.	Gebieter, Gott, allmächtiger Vater, Herr, eingeborner Sohn Jesus Christus und heiliger Geist, eine Gottheit, eine Macht, sei mir Sünder gnädig, und nach deinen dir wohlbekannten (weisen) Rathschlüssen rette mich, deinen unwürdigen Diener; denn du bist hochgelobt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Rogatiunea a s. Mardariu.

Domne Domnedieule, Parente a totu poternice, Domne Filiule unule nascutu Isuse Christose, sî Spirite sânte, una domnedieire, una potere, indura-te spre mene pecatosulu, sî cu judecàtîle, cari scii, mantuesceme pre mene nedemnulu teu sierbu: cà bene esti cuventatu in vecii veciloru. Aminu.

[1]) So lautet die Ueberschrift in der gewöhnlichen Ausgabe. Seinem wesentlichen Inhalte nach ist das Gebet den acta martyrii der genannten Heiligen (bei Migne PG. 116, 478—482) entnommen. Es wird täglich zweimal recitiert, im *μεσονυκτικόν* und zum Schluss der Terz (*τῆς ὥρας τρίτης*).

Muss das Formalobject eines übernatürlichen Actes „übernatürlich“ sein?[1]

Von Emil Lingens S. J.

Erster Artikel.

Der Katechet und Prediger, nicht minder als der Theologe, muss die Anforderung erklären, welche der Glaube an das christliche Leben stellt: daß es nämlich ein übernatürliches Leben sei, daß die Werke der Christen übernatürlich seien. Denn nur dann können sie nach der Lehre der Offenbarung für das Ziel und

[1]) Seitdem diese Abhandlung geschrieben wurde, hat P. J. Müllendorff sein früher (vgl. diese Ztschr. 1885, 425 und 466) ausgesprochenes Vorhaben erfüllt, die Lehre des hl. Thomas über die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechten festzustellen und zu vertreten (ebd. 1893). Gleichwohl scheint uns die vorliegende Arbeit dadurch nicht überflüssig geworden zu sein. Abgesehen davon, daß wir die Frage allgemeiner stellen — mit Bezug auch auf die unfreien übernatürlichen Acte der zuvorkommenden Gnade und auf die übernatürlichen Heilsacte des Sünders — suchen wir hier die Lösung nicht auf exegetischem oder positiv dogmatischem, sondern auf speculativem Wege. Wir meinen, es könne und müsse begrifflich dargethan werden, daß zu einem übernatürlichen Act ein übernatürliches Formalobject oder Motiv weder nothwendig noch in strengem Sinne denkbar sei; daß aber andererseits für das Zustandekommen eines übernatürlichen Actes der Glaube oder die (ideelle) Beziehung auf einen Glaubensact des handelnden Subjectes eine nothwendige Voraussetzung ist. — Unser Resultat weicht also sachlich nicht ab von der These des treuen Schülers des hl. Thomas, als welchen sich P. Müllendorff beharrlich bewährt hat. Aber wir glauben dieser These

Ende des Christen, den Himmel, fruchtbar oder dienlich werden. Der letzte Grund für jene Forderung ist eben, daß der Himmel eine übernatürliche Seligkeit ist, d. h. eine Seligkeit, die über alle Ansprüche der Natur gänzlich hinausgeht, die daher der Mensch als solcher, mit blos menschlichen Kräften, niemals erreichen kann. Sollen seine Werke ihn also in irgend einer Weise dem Himmel näher bringen, so müssen sie mehr als blos menschliche oder natürliche Acte sein, seine Verstandes- und Willenskräfte — die allein zum letzten Ziel in directer Beziehung stehen und durch die alle sonstigen Acte oder Werke erst auf dasselbe bezogen werden können — müssen von einer höheren, über alles Natürliche erhabenen, d. h. göttlichen Kraft getragen werden, damit so Acte zustande kommen, welche ein mehr als natürliches Sein haben, welche dem übernatürlichen Endziel der Anschauung Gottes proportioniert sind.

Soweit herrscht keinerlei Meinungsverschiedenheit unter den Katholiken. Unsere Werke müssen durch die göttliche Schwungkraft der wirklichen oder actuellen Gnade übernatürlich gemacht sein, um uns in der Richtung auf unsere gottgesetzte Glückseligkeit voranbringen oder emporheben zu können.

Wann aber wird denn diese übernatürliche Gnade wirklich verliehen? was für Acte sind fähig, in die übernatürliche Ordnung erhoben zu werden? Auf diese Frage erhält man von den Theologen (der neuern Zeit) leider ganz verschiedene und sich widersprechende Antworten. Und doch handelt es sich nicht etwa blos um eine subtile Speculation über eine Einzelfrage, von der weiter nicht viel abhienge. Vielmehr haben wir es mit einer Fundamentalfrage über das ganze Heilswerk in der Seele des Erwachsenen zu thun, mit einer theologischen Lehre, von deren richtigem Verständnis der klare Begriff von der Nothwendigkeit und von der factischen Austheilung der Gnade durchaus bedingt zu sein scheint.

Und der klaren Vorstellung über diese Dinge kann auch der Seelsorger nicht entrathen. Wie soll er sonst sich über die Forderung klar sein, die er an das sittliche Handeln der Seinigen

---

nicht nur eine relative, sondern eine absolute Sicherheit zuschreiben zu dürfen. Und nur so scheint es uns möglich, die Gründe und Bedenken gegen dieselbe entscheidend zum Schweigen zu bringen und dadurch auch größere Klarheit in dem weiten Gebiete der Theologie zu ermöglichen, in welches unsere Frage hineinspielt.

zu stellen hat? Braucht es nicht mehr, als daß sie nicht sündigen? oder muſs er die ‚gute Meinung‘ für alle ihre Werke verlangen? Und wenn letzteres, müssen sie an etwas ‚Uebernatürliches‘ denken, wenn sie sich ewigen Lohn verdienen oder sich auf den Empfang der Rechtfertigung vorbereiten wollen?

Wenn zB. der Katechismus fordert, daß die Reue übernatürlich sei — wie ist das dem Volke zu erklären? Und ist die Erklärung, die in vielen Katechismen gegeben wird, nicht wirklich ungenügend oder ungenau? Denn daß ich meine Sünden nicht allein wegen menschlich-irdischer Folgen und Beweggründe (zB. wegen irdischer Schande und zeitlicher Verluste) bereue, sondern in irgend einer Weise um Gottes willen oder mit Rücksicht auf ihn, sein Verbot, sein Miſsfallen, seine Strafe usw., das gehört doch offenbar zur Tugend der Reue in jeder Ordnung, auch wenn wir gar kein übernatürliches Ziel zu erreichen hätten. Wie kann man also das ein übernatürliches Motiv nennen, um damit die Uebernatürlichkeit der Reue zu erklären?

Wir glauben, daß eine consequente Durchführung der in Rede stehenden Begriffe wohl geeignet ist, alle diese Fragen und Bedenken mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit zu lösen. Das Resultat, einstweilen kurz zusammengefaſst, wird sein, daß jeder sittlich gute Act (nebst den unfreiwilligen ihn vorbereitenden Acten) durch Gottes übernatürliche Vorsehung übernatürlich gemacht wird, wenn der Handelnde auf dem Wege zum übernatürlichen Ziele steht oder eben daran ist, sich auf denselben zu stellen.

I. Ehe wir indes die streng theologische Frage in Angriff nehmen, ob nicht außer dem sittlich guten Charakter der Handlung und der erwähnten subjectiven Stellung des Handelnden die Uebernatürlichkeit des Objectes oder Motives der Handlung nothwendig sei, wollen wir der größern Klarheit wegen aus ganz allgemein metaphysischen Principien zeigen, daß und inwiefern die sittliche Gutheit der Handlung und im Zusammenhang mit dieser die ‚gute Meinung‘ erforderlich sei, nicht zwar als formeller Grund der Uebernatürlichkeit des Actes, sondern vielmehr als unentbehrliche Voraussetzung für dieselbe. Es ist dann auch von vornherein die Lehre jener Katechismen, wie sie den Gläubigen ganz allgemein bei Erweckung der Reue — und wir fügen hinzu, bei allen ihren guten Werken — zur Richtschnur

dient, wenigstens ihrem Inhalt oder ihrer praktischen Bedeutung nach gerechtfertigt.

Natürlich handelt es sich, wo von dem Streben des Menschen nach seinem letzten Ziel die Rede ist, zunächst oder direct nur um die freien Willensacte, die allein in sich und formell moralische Acte sind, also auch allein ein dem vernünftigen Wesen entsprechendes und der Belohnung würdiges Streben nach dem letzten Ziel darstellen können. Warum müssen also diese freien Willensacte sittlich gut sein, um Schritte auf das letzte Ziel hin, sei dieses natürlich oder übernatürlich, werden zu können? Einfach aus dem metaphysischen Princip, daß ein Wesen nur durch solche Thätigkeiten oder Acte schlechthin vervollkommnet, d. i. seinem letzten Ziel nähergeführt werden kann, welche seiner Natur schlechthin entsprechend oder angemessen sind. Der vernünftigen Natur mit allen ihren concreten Beziehungen angemessen sein, heißt aber nichts anderes, als sittlich gut sein. Bei den unvernünftigen Wesen ist jede Bethätigung ihrer mit Nothwendigkeit wirkenden Kräfte eben darum auch ihrer Natur entsprechend und angemessen und daher auch eine Verwirklichung ihrer letzten Aufgabe. Jeder Triller der aufsteigenden Lerche, jeder Sprung der kletternden Gemse wie jeder Schritt des auf Beute ausgehenden Raubthieres ist, was er sein soll: Verherrlichung des Schöpfers, Darstellung seiner Größe für den denkenden Geist. Nur das vernünftige und darum freie Wesen kann auch seinem letzten Ziel zuwiderhandeln, dadurch nämlich, daß es mit Ueberlegung oder freiwillig eine Handlung verrichtet, die als ungeordnet oder unangemessen erkannt war. Umgekehrt kann es die dem vernünftigen Wesen als solchem eigenthümliche objective Bestimmung nur verwirklichen, wenn es frei solche Acte setzt, die es als seiner vernünftigen Natur (in concreto) angemessen erkennt. Nur diese kann daher auch Gott als höchster Ordner und Lenker der moralischen Welt dadurch belohnen, daß er das subjective letzte Ziel des vernünftigen Geschöpfes, nämlich die vollendete oder beseligende Verherrlichung Gottes durch Erkenntnis und Liebe, verwirklicht.

Damit also von einem Streben oder Voranschreiten auf unser letztes Ziel hin die Rede sein könne, ist es eine metaphysische, d. h. in jeder Ordnung geltende Vorbedingung, daß wir freie sittlich gute Acte verrichten. Was die entsprechenden

unfreiwilligen Acte betrifft, die dem ersten freien Actevorausgehen, so müssen diese also selbstverständlich auch schon auf die sittliche Gutheit im Objecte sich richten; niemand kann einen freien sittlich guten Willensact setzen, wenn er nicht zuvor das, was er jetzt frei will, erkannt und vermöge psychologischer Nothwendigkeit, durch die das Object eben in den Willen übergeführt wird, gewollt hat.

Aus dieser Erörterung ist es nun schon klar, in welchem Sinne wir die ‚gute Meinung' als metaphysische Vorbedingung für den freien übernatürlichen Act fordern müssen; nämlich insofern, als sie in jeder Ordnung, auch der natürlichen, den sittlich guten Act constituiert. In diesem Sinne ist also die gute Meinung gar nichts anderes als guter Wille. Jeder formelle Tugendact, zB. die Erfüllung eines Befehles wegen der Auctorität des Befehlenden, trägt diese ‚gute Meinung' nothwendig in sich. Bei specifisch indifferenten Acten wie Essen, Gehen usw. besagt diese ‚gute Meinung' also nichts mehr als das Hinrichten des Willens und darum die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Angemessenheit, welche jene Acte für die vernünftige Natur des Handelnden unter den concreten Umständen besitzen. Denn, wie der hl. Thomas unwiderleglich argumentiert, muss jede Handlung eines vernünftigen Wesens, mit allen ihren concreten Umständen betrachtet, der vernünftigen Natur entweder angemessen oder unangemessen sein; wenn ich sie also als wahren menschlichen Act, d. i. mit ganzer Aufmerksamkeit und Ueberlegung betreffs dieser ihrer Beziehung zum Subject setze, so muss sie in concreto oder in individuo entweder gut oder schlecht sein; die Indifferenz eines (in diesem Sinn vollkommenen) actus humanus in individuo ist also ausgeschlossen. Wenn ich also den specifisch indifferenten Act, um dessen Setzung es sich handelt, nicht als in concreto schlecht oder ungeordnet ansehe, so bedarf es einer ‚guten Meinung' bei demselben nur in dem Sinne, daß ich mit voller Ueberlegung handeln muss, also mit dem Bewusstsein, daß es für meine vernünftige Natur angemessen ist, jetzt so zu handeln. Das ist die klare, tiefe und einfache Lehre des hl. Thomas, die leider nur zu oft missverstanden worden ist[1]).

---

[1]) Die Bekämpfung dieser Lehre des hl. Thomas seitens mancher Moralisten dürfte hauptsächlich darin ihre Erklärung finden, daß sie die Tragweite des deliberate. ex ordinatione rationis, ex ratione quae

Wollte übrigens jemand sich mit dieser (frei gewollten) Angemessenheit, die jedem nicht schlechten Act nach dem Aquinaten innewohnt, nicht zufrieden geben, so müsste er für die specifisch indifferenten Acte noch ein besonderes Tugendmotiv, zB. der Dankbarkeit oder Gottesverehrung, der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, oder am besten von allen: der Liebe zu Gott oder des Seeleneifers, verlangen, und zwar so, daß ein wirklicher, von jenem specifisch indifferenten Werk verschiedener Tugendact den Willen bei demselben leite. Ein bloßer Vorsatz oder eine objective Aufopferung aller Werke, etwa am Morgen gemacht, — was ja vom christlichen Volk wohl am häufigsten unter ‚guter Meinung' verstanden werden mag — könnte dann nicht genügen, da hiemit das (vermeintlich) indifferente Werk noch nicht aus dem wahren Einflusse jenes anderen Tugendactes hervorgienge[1]).

---

rectum usum facit und wie alle die gleichwertigen Ausdrücke des hl. Lehrers lauten mögen, nicht hinlänglich erwägen. Sicher widerspricht es unserem gesunden Gefühl, daß jede Bewegung oder körperliche Verrichtung, in der wir blos nichts Böses sehen, eine Tugend und beim Gerechten ein für den Himmel verdienstliches Werk sei. Aber der Engel der Schule behauptet ja auch nur, daß solche Handlungen aus sich gut bezw. verdienstlich sein können, und daher es dann wirklich sind, wenn der Handelnde auf diese ihre Eigenschaft, ihre schlechthinige Angemessenheit unter den obwaltenden Umständen acht hat. Mit anderen Worten, er beschränkt seine These immer auf Acte, die durch den Handelnden in die sittliche Ordnung (genus moris) aufgenommen werden. Das geschieht nämlich gerade durch die frei gewollte Abhängigkeit der Handlung von der auf die Sittenregel achtenden Vernunft. Von Handlungen, die ganz außer der sittlichen Ordnung stehen, behauptet der hl. Thomas wahrlich nicht, daß sie tugendhaft und verdienstlich seien! — Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, die einschlägigen Stellen, die theilweise wenigstens in den Tractaten De actibus humanis citiert zu werden pflegen, hier weitläufiger zu erörtern.

[1]) Es bedarf wohl keines Hinweises, daß wir weit entfernt sind, die fromme Uebung der ‚guten Meinung' beim Morgengebet oder vor einzelnen Handlungen irgendwie zu unterschätzen. Sie ist nicht nur in sich ein sehr schöner Tugendact und guter Vorsatz, sondern auch ein treffliches Hilfsmittel, um im Laufe des Tages leichter sich von Beweggründen der Tugend leiten zu lassen. Zudem aber schließt die ‚gute Meinung', wie sie gewöhnlich gemacht wird und zB. für das Gebetsapostolat gemacht werden soll, die objective Aufopferung aller zu verrichtenden guten Werke für einen besonderen Zweck, sei es als Fürbitte, sei es als Genugthuung, ein; in diesem Sinn spricht man daher auch im Englischen und Französischen mehr ausschließlich von morning *offering, offrande.* Eine solche gilt natürlich auch nach Art einer Schenkung bis zum Widerruf.

Wer also darauf besteht, dass man sich bei allen nicht schon specifisch tugendhaften Werken noch von einer besondern specifischen Tugend als ‚guter Meinung‘ leiten lassen müsse, der macht nur aus dem, was an und für sich ein Rath und eine größere Vollkommenheit ist, eine wahre Nothwendigkeit. Das würde somit praktisch kaum schlimme Folgen haben können, zumal da es in der Regel oder doch für manche schwer sein dürfte, alle ungeordneten Beweggründe wirksam auszuschließen, ohne eine besondere specifische Tugend zu Hilfe zu nehmen.

II. Aber hat die ‚gute Meinung‘ etwa auch mit der Uebernatürlichkeit unserer Acte etwas zu schaffen? muss durch die ‚gute Meinung‘ nicht nur die sittliche Gutheit, sondern auch die Uebernatürlichkeit als solche (oder formell) constituiert werden? Das ist die theologische Frage, auf welche wir die Antwort versprochen haben. Muss man, um übernatürlich zu handeln, an etwas Uebernatürliches denken? muss der Beweggrund oder das Formalobject übernatürlich sein?

Das, was bei dieser viel ventilierten Streitfrage der neuern Theologie am meisten zu beanstanden ist, scheint uns die Fragestellung selbst zu sein. Wie wäre es auch sonst zu erklären, dass der englische Lehrer und mit ihm die ganze Scholastik der ersten Blütheperiode nie auch nur annähernd darauf gekommen ist? Wenn der hl. Thomas eine so grundlegende und weittragende Frage der Theologie sich, mit directen und klaren Worten wenigstens, nie gestellt hat: sollte das nicht den Verdacht erwecken, dass zum mindesten unsere Form der Frage nicht sowohl aus klarer und consequenter Durchführung der Sache als vielmehr aus scheinbar consequenter Durchführung der Termini hervorgegangen ist? Gewiss bliebe eine andere Erklärung seines Stillschweigens: wenn die Sache nämlich gar zu selbstverständlich und in ihrer consequenten Durchführung theoretisch und praktisch ohne jede Schwierigkeit wäre. Allein das zu behaupten scheint doch gar zu kühn, wie wir bald deutlicher sehen wollen; und wäre es auch der Fall, so hätte der hl. Lehrer doch an den zahlreichen Stellen, wo er die übernatürliche Verdienstlichkeit einzelner, nach ihrem Gegenstand genau formulierter Acte des Gerechten behauptet, diese wichtige Bestimmung, wodurch das Object erst von dem eines

natürlichen Actes unterschieden werden könnte, nicht so vollständig und beharrlich ignorieren dürfen[1]).

In der That besagt ja der Begriff ‚übernatürlicher Act‘ eine Beziehung des in sich fertig gedachten Actes auf die Natur des Subjectes, in dem er sich findet. Der Act heißt übernatürlich, weil er den natürlichen Kräften nicht entspricht, sondern eben über die Natur dieses Geschöpfes (in unserem Falle: aller Geschöpfe) hinausliegt. Es ist das Sein dieses Actes (und zwar nicht blos das Sein relativ, nämlich in Beziehung zu den gerade thätigen natürlichen Ursachen oder in seiner Entstehung, sondern das Sein dieses Actes schlechthin oder inbezug auf alle natürlichen Ursachen oder Principien), welches durch das Beiwort ‚übernatürlich‘ gekennzeichnet wird. Warum also sollte man die formelle Erklärung der Uebernatürlichkeit, anstatt in den subjectiven Principien, im Object des Actes zu suchen haben?

Und weshalb oder wozu wird denn der Offenbarung gemäß die Uebernatürlichkeit unserer Acte gefordert? Doch nur deshalb und dazu, daß die Acte wirkungskräftig für das übernatürliche Ziel seien. Diese Wirkungskraft, soweit sie etwas Physisches ist, hängt aber formell nur von der Entität oder dem Sein ab oder — was dasselbe ist — efficienter von den jene Entität des Actes setzenden subjectiven Principien. Eben diese Principien besagen ja das Können, aus ihnen fließt die Kraft. Weil also eine höhere Wirkung zu erzielen, ein höheres Ziel zu erreichen ist, als die Natur es zu leisten vermag, darum müssen die Principien proportioniert werden dem höheren Ziel. Das ist

---

[1]) Vgl. zB. In 2 dist. 40 a. 5, wo das Object nur so bestimmt wird: comedere et bibere servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem servato modo eutrapeliae; ib. ad 3: Qui intendit castitatem servare . . In 2 dist. 29 a. 4 ad 1 heißt das Object des verdienstlichen Actes nur: Resistere peccato. Die andere Bedingung, welche auch nur für das meritum de condigno als solches gilt, bezieht sich auf den Zustand des handelnden Subjectes: si gratiam habet (in 2 dist. 40 a. 5 ad 3), qui caritatem habet (ib. in c.), in eo qui gratiam habet (in 2 dist 29 a. 4 ad 1). Vgl. Sum. theol. 1 2 q. 114 a. 2 et 3; De car. a. 11 ad 2; De malo q. 2 a. 5 obj. 11. Wie aber Thomas den ‚Einfluß‘ der Liebe auf alle andern Tugendacte und darum nach seiner klaren Lehre auf alle nicht schlechten Acte, die mit (der ihrem nächsten, naturgemäßen Ziel gebürenden) Ueberlegung gesetzt werden, versteht, s. in dieser Ztschr. 9 (1885) 1 ff. 209 ff.

ja die beständige Argumentation des hl. Thomas und der Theologen überhaupt. Effectus oportet respondere suis causis. Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Daraus leitet der Heilige immer die Nothwendigkeit der actuellen Gnade wie auch der übernatürlichen Habitus beim Gerechten ab, wie er umgekehrt das natürliche und übernatürliche Ziel gerade durch die *proportio* naturae creatae et *facultas* unterscheidet[1]). Ganz richtig; denn es ist ja ein metaphysisches, aus den Begriffen evidentes Axiom, daß Wirkursache und Wirkung oder Ziel in gegenseitigem Verhältnis stehen. Wie also die Uebernatürlichkeit beiden gleichmäßig zukommt, so muss sie auch formell nur aus dieser Wechselbeziehung zwischen Wirkursache und Ziel hergeleitet werden.

Da man indes immer wieder der nun schon einmal aufgeworfenen Frage nach dem ‚übernatürlichen Formalobject' begegnet und sie nicht selten mit einem gewissen Aufwand von Gelehrsamkeit bejaht und vertheidigt findet, so soll im folgenden versucht werden zu zeigen, daß 1) die Frage, wie wir sie in der Ueberschrift gestellt haben, ihre Aburtheilung und Zurückweisung in ihren unvereinbaren Begriffen trägt; daß aber 2) ein leitender Gedanke, der in wechselndem Gewande bei den Beweisen für ein ‚übernatürliches Formalobject' wiederzukehren pflegt, seiner eigenen begrifflichen und theologischen Begründung durchaus nicht entbehrt. Nur daß er irrthümlich mit dem Formalobject in Verbindung gebracht wird, während er in Wirklichkeit nur unsere obige Behauptung erhärtet und erläutert, daß nämlich das Subject, soviel an ihm ist, auf dem Wege zum übernatürlichen Ziel stehen oder doch daran sein muss, sich darauf zu stellen — wenn anders wir von der Weisheit und übernatürlichen Vorsehung Gottes erwarten sollen, daß er dessen (an sich gute) Acte wirklich mit der übernatürlichen Gnadenkraft ausrüste, welche ihn jenem übernatürlichen Ziele näher bringen kann. Wir glauben dann nicht nur der theologischen Beweisführung der Gegner keine Antwort mehr schuldig zu bleiben, sondern auch ihren echt katholischen Gedanken gerecht geworden zu sein. — Für jetzt genüge der erste der beiden Punkte.

---

[1]) Man vgl. nur beispielsweise 1 2 q. 109 a. 5; q. 62 a. 1 und q. 63 a. 3; 1 q. 23 a. 1.

III. Wenn von dem Formalobject eines (geschöpflichen) Actes die Rede ist, versteht man bekanntlich zunächst diejenige Rücksicht oder Betrachtungsweise des Gegenstandes, welche durch sich von dem Acte als solchem berührt oder verwirklicht wird, während das Materialobject alles andere umfasst, worauf der Act in concreto sich bezieht (terminatur), weil es eben sachlich, obwohl nicht begrifflich, mit dem concreten Formalobject zusammenfällt. Das Formalobject gibt eben darum das Wesen (die ‚Form') des betreffenden Actes als solchen an. Ist das Formalobject eines Actes zB. die Sichtbarkeit oder concret: das Sichtbare, d. h. das Farbige, so ist der Act seinem Wesen oder seiner Form nach ein Act des Sehens. — Ist das Formalobject die Glaubwürdigkeit eines Satzes oder concret: das Glaubwürdige, d. h. das von einer Auctorität Gesagte, so haben wir einen Act des Glaubens oder Fürwahrhaltens auf die Aussage eines andern hin. Und um den Act als solchen zu verstehen, d. h. einen klaren Begriff von seinem eigenthümlichen Wesen zu haben, braucht man nur jenes Formalobject näher zu untersuchen. Zu diesem Zwecke wird daher oft in einem zweiten Sinne nach dem Formalobject gefragt, um nämlich den letzten objectiven Grund zu finden, weshalb das Object selbst von einem derartigen Acte erfassbar (attingibile, speciell visibile, credibile etc.) sei. Wenn man in dieser Weise das Formalobject eines Actes sucht — wie es beispielsweise bei der Bestimmung der theologischen Tugenden zu geschehen pflegt — findet man also nicht immer eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst, auf welchen sich der fragliche Act als solcher bezieht, sondern in unserm ersten Beispiele die Lichtstrahlen, welche in bestimmter Weise von dem Gegenstand ausgehen oder reflectiert werden, im zweiten Beispiele das Wissen und die Wahrhaftigkeit dessen, der den Satz gesprochen hat, bei den theologischen Tugenden immer Gott selbst unter einer bestimmten Rücksicht.

Seitdem nun die Theologen eine neue Art von Formalobject für eine besondere ‚Art' von Acten, nämlich für übernatürliche Acte, aufzustellen beliebt haben, dürfte man wohl mit Fug und Recht erwarten, dieses neue, kurzweg ‚übernatürlich' genannte Formalobject auch genau und scharf bestimmt zu finden. Denn aus diesem eigenthümlichen Formalobject muss ja nach ihnen das wahre Wesen des übernatürlichen, also mit der Gnade gesetzten,

Actes erkannt werden. Statt dessen scheinen sie aber einen umgekehrten Gedankengang eingeschlagen zu haben: ‚Es steht aus dem Glauben fest, daß es übernatürliche, und zwar, wie die in der Offenbarung selbst zugrunde liegenden Principien ergeben, ihrer Substanz oder Entität nach übernatürliche Acte gibt. Eine von der natürlichen verschiedene Substanz eines Actes besagt aber doch sicher eine von allen natürlichen verschiedene Art des Actes. Also hat der übernatürliche Act offenbar auch ein übernatürliches Formalobject; denn vom Formalobject hängt eben die Art des Actes ab‘.

1. Fragen wir aber unsererseits, worin denn die Uebernatürlichkeit des Gegenstandes besteht, aus der das Wesen dieser Art von Acten des —? Erkennens? Glaubens? Wollens? oder sagen wir nur muthig mit: dieser ‚übernatürlichen Art‘ von Acten construiert werden soll, so bekommen wir überhaupt selten eine Antwort und uns scheint, nie eine genügende. Halten wir uns also zunächst einmal an das Wort, wie es eben lautet. Was ist ein ‚übernatürliches‘ Object (eines Actes)? Man wird sagen müssen: Ein Object, welches der Natur in keiner Weise als Object ihrer Acte gebürt, welches also von keinem natürlichen Vermögen (des betreffenden Wesens, um das es sich handelt, oder wenn schlechthin übernatürlich, irgend eines geschaffenen Wesens) erreicht werden kann. Das wäre formell eine Nicht-Erreichbarkeit, während sonst jedes Formalobject eine Erreichbarkeit (attingibilitas) besagt! Das sollte einen schon ein wenig stutzig machen. Indes Suarez, der Hauptvertreter der in Rede stehenden Lehrmeinung, gibt uns im Handumdrehen die Pille in weniger Bedenken erregender Gestalt: motivum esse supernaturale, non est denominatio extrinseca, sed est *excellentia* motivi superantis vires naturales (intellectus creati[1]). Aber halten wir auch mit Suarez hier fest, daß das Motiv oder Formalobject in sich, nicht nur durch eine Beziehung auf etwas außer dem Formalobject Liegendes, übernatürlich sein müsse; sonst könnte es ja auch nicht den Act innerlich und der Substanz nach übernatürlich machen, wenn es seinem innern Wesen nach auch von einem natürlichen Act erfaßt werden könnte. Wann und wodurch ist aber denn ein Formalobject so hoch, daß eine natürliche Fähig-

[1]) De gratia l. 2 c. 11 n. 15.

keit sich mit ihm nicht beschäftigen kann? Dann, aber auch nur dann, wenn das Formalobject so disproportioniert ist, daß es, wie immer vorgestellt, die natürliche Potenz durch sich nicht actuieren kann. Denn dann vermag eben die geschaffene Potenz jenes Formalobject nicht als inneres Element ihres Actes in sich aufzunehmen. Jetzt fragen wir weiter: Gibt es für unsern Verstand und Willen überhaupt ein in diesem Sinne übernatürliches Formalobject? Darauf ist freilich unbedenklich mit Ja zu antworten. Denn es gibt Wahrheiten, in sich erkennbare Objecte, die, wie auch immer dem menschlichen oder überhaupt geschaffenen Geiste vorgestellt, die natürliche geistige Potenz durch sich selbst oder unmittelbar nicht actuieren können; und der Grund dafür ist einfach der, weil ihre Seinsweise wesentlich höher ist als die Seins- und darum auch Erkenntnisweise des Menschen oder sonstigen geschaffenen Geistes[1]). Aber, worauf es hier mehr ankommt, gibt es auch Verstandes- und Willensacte, die dennoch ein solches Formalobject haben? Wenn wir von außerordentlichen Möglichkeiten absehen, so kennen wir nur einen Act dieser Art in der gegenwärtigen Ordnung: die beseligende Anschauung und Liebe Gottes im Himmel. Da wird in der That ein übernatürliches Formalobject, Gottes Erkennbarkeit und Liebenswürdigkeit in sich selbst, zum unmittelbaren Gegenstand der geschaffenen Geisteskräfte, d. h. jenes Formalobject actuiert durch sich selbst die selbstverständlich nicht mehr natürlichen (aus ihrem Begriff eben nicht so actuierbaren), sondern übernatürlich erhobenen Geisteskräfte, ohne jedoch wie beim natürlichen Acte als inneres Element in den geschaffenen Act eintreten zu können. Und dieser Act der beseligenden Anschauung ist daher innerlich und seiner Substanz nach übernatürlich, nicht formell, weil er durch ein übernatürliches Formalobject constituiert würde — das ist wie gesagt im strengen Sinne nicht der Fall — sondern weil er, über die Kräfte und Ansprüche der Natur erhaben, durch übernatürliche, göttliche Kraft zustande kommt. Somit ist selbst der im vollkommensten Sinne übernatürliche Act des Geschöpfes, von dem alle andere Uebernatürlichkeit in dieser Heilsordnung bedingt ist, in der ontologischen Ordnung nicht formell übernatürlich durch sein übernatürliches Object, obwohl wir in der

[1]) Vgl. S. Th. 1 q. 12 a. 4.

logischen Ordnung mit allem Recht aus der Uebernatürlichkeit dieses Objectes auf die Uebernatürlichkeit des darauf gerichteten Actes schließen.

Wenden wir uns aber zu den übernatürlichen Acten in diesem Leben, so wird es doch schlechterdings niemand zu behaupten wagen, dass sie im gedachten Sinne ein übernatürliches Formalobject hätten. Die Offenbarung selbst kommt uns ja zu in menschlicher Form und Hülle, und nimmermehr braucht eine übernatürliche, d. h. dem natürlichen Vermögen, wie sie ihm immer vorgestellt werde, unerreichbare Wahrheit durch sich selbst unsern Intellect zu actuieren, sondern sie wird einfach durch analoge Begriffe wiedergegeben und so nicht zwar als objective Wahrheit in diesen analogen Termini erkannt, geschweige denn in sich erfasst, aber doch als von einem andern erfasst und bezeugt festgehalten. Uebrigens könnte Gottes Allmacht selber nicht bewirken, dass jenes disproportionierte Formalobject durch was immer für übernatürliche Kräfte zu einer innern Form des Intellectes in actu würde, weil eben die actuierte Erreichbarkeit (attingibilitas), welche das Formalobject als inneres Element des Actes bezeichnet, nicht als Accidens in dem als Subject disproportionierten Vermögen existieren kann.

Somit kann das Formalobject der übernatürlichen Acte, welche durch die actuelle Gnade zustande kommen, nicht so übernatürlich gedacht oder genannt werden, dass es begrifflich dem natürlichen Vermögen unerreichbar wäre. Wir sind auch weit davon entfernt, eine solche Vorstellung, wie wir sie am Acte der beseligenden Anschauung beschrieben haben, irgend einem Verfechter des übernatürlichen Formalobjects unserer irdischen Acte zuzuschreiben. Aber es dürfte doch gut sein daran zu erinnern, wohin die einfach consequente Entwickelung des Begriffes nothwendig führt. Gewiss wird man einwenden, dass wir in dieser Entwicklung eben nicht von dem richtigen Begriff, wie Suarez ihn vertrete, ausgegangen seien; dass — um die Sache in technischen Ausdrücken zu geben, unter deren Hülle sich manchmal ein eigentlich noch nicht geborener Gedanke am vortheilhaftesten ausnimmt — zum Formalobject nicht nur die ratio formalis *quae*, sondern auch die ratio formalis *sub qua* gehöre und letztere eben bei unsern übernatürlichen Acten übernatürlich sei. Ratio formalis sub

qua, so erklärt Ripalda[1]), alia est objectiva quae se tenet intrinsece ex parte objecti, alia extrinseca objecto, quae se tenet ex parte potentiae. Von letzterer müssen wir von vornherein absehen, da es sich hier um die Verschiedenheit des Formalobjectes selbst handelt. Ratio formalis *objectiva sub qua*, erklärt er weiter, est intrinseca cognoscibilitas aut amabilitas objecti, seu capacitas formalis intrinseca objecti ad terminandum cognitionem vel amorem. Diese ratio formalis objectiva sub qua ist aber nach ihm durchaus nicht ein Theil des Motives oder des Formalobjectes, wie wir es nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von Anfang an[2]) definiert haben und wie es die Verschiedenheit der Acte eben gemäß der dort gegebenen Erklärung bedingt; denn er sagt von ihr im Gegensatz zur ratio formalis *quae:* ratio vero formalis objectiva *sub qua* non attingitur expresse per actum . . apprehenditur et definitur per ordinem ad *actum vitalem* potentiae . .; ratio vero formalis objectiva *quae* . . per praedicata essentialia rei, quae ipsam veram atque bonam constituunt, distinctam ab ea, quae falsa et defectuosa est. Diese ratio formalis objectiva sub qua kann und muss man daher freilich mit Ripalda verschieden setzen für den natürlichen und übernatürlichen Act, siquidem alia *refertur* in actum supernaturalem, alia in actum naturalem, actus autem supernaturalis diversus est entitate ab actu naturali[3]). Dabei ist also die Entität des Actes, welcher auf ein gegebenes Formalobject gerichtet ist, schon als constituiert in einer bestimmten, natürlichen oder übernatürlichen, Ordnung vorausgesetzt und daraus geschlossen, daß das gegebene Formalobject, je nachdem es von einem natürlichen oder übernatürlichen Act erfasst wird, auf einen verschiedenen actus vitalis bezogen gedacht (refertur ad *connotatum* diversum) und somit ratione nostra verschieden ist. Das ist aber selbstverständlich und besagt in keiner Weise etwas Neues oder Verschiedenes, was im Formalobject zu erfassen sei; weshalb denn auch Ripalda von seiner Suarez direct entgegengesetzten Anschauung damit kein Jota preisgibt[4]).

---

[1]) De Ente supernat. vol. 1 l. 3 d. 45. Ripalda ist bekanntlich Gegner des Suarez in unserer Frage. [2]) Oben S. 302. [3]) AaO. n. 38. [4]) Hiernach beurtheile man, mit welchem Rechte Card. Mazzella (De Gratia



2. Kehren wir also wieder zu unserer Untersuchung zurück, ob nicht ‚ein in sich übernatürliches Formalobject' begrifflich denkbar sei, ohne daß wir gerade auf den Act der beseligenden Anschauung kommen. Bei Suarez suchen wir vergebens nach einer näheren Erklärung, warum das Formalobject eines übernatürlichen Actes in sich, oder seinen wesentlichen Merkmalen nach, alle natürlichen Kräfte übersteige. Die Behauptung aufzustellen, nachdem er einmal ein übernatürliches Object zur formellen Constituierung eines übernatürlichen Actes verlangt hat, ist er freilich consequent genug, und unterscheidet sich dadurch vortheilhaft von manchen andern Vertretern des übernatürlichen Formalobjectes; ja die Meinung, daß die übernatürliche (d. i. über alle Ansprüche des natürlichen Vermögens hinausgehende) Application oder Vorstellung des Motivs, nämlich die von Gott aus freiem Wohlwollen geschehene Offenbarung des Motivs, dieses genugsam übernatürlich mache, obwohl es in sich auch von einem natürlichen Act erreicht werden könnte, erhält bei ihm eine nicht gar schmeichelhafte Censur[2]). Wie aber ein Formalobject, das durch seine Beziehung zu Verstand oder Willen, nämlich als er-

---

Christi disp. 1 n. 55 sqq.) die oben wiedergegebene Definition der ratio formalis objectiva sub qua Ripalda entlehnt, um dann im weiteren Verlauf durch diese ratio formalis sub qua die Suarez'sche Theorie des ‚übernatürlichen Formalobjectes' zu construieren. — Wie Suarez selbst über eine derartige Uebernatürlichkeit und Verschiedenheit der Objecte ex rationibus formalibus sub quibus denkt, sagt er deutlich genug aaO. n. 14. — Uebrigens sei noch im Vorbeigehen erinnert, daß die Terminologie inbezug auf die genannten Begriffe keineswegs fest ist und man also die Erklärung der in Rede stehenden Autoren jedesmal hinzunehmen muss. Aehnliches gilt auch von den Bestimmungen (und daher Verschiedenheiten) der Acte quoad substantiam und quoad modum, die in gerade entgegengesetztem Sinne vorkommen, je nachdem man den Act formell als solchen oder die Entität des Actes im Auge hat. Sind die gleichnamigen Acte der natürlichen und übernatürlichen Ordnung *quoad substantiam* (= entitatem, wie meist bei den neueren Theologen) verschieden, so muss man nur die rationes formales *sub quibus* (*actus* spectata sua entitate motivum suum attingunt) verschieden setzen; will man aber die genannten Acte (nach der älteren Terminologie) *quoad modum* (quo actus *quoad entitatem* determinantur) verschieden nennen, so können die rationes formales quae (*entitatem* actuum constituunt) verschieden gesetzt werden. In letzterer Weise verstehen wir P. Müllendorff, s. diese Zeitschrift 15 (1893) 174 ff. [2]) Multum accedit ad errorem Pelagii, aaO n. 17.

reichbar von einem Acte der Einsicht, des Glaubens, des Liebens, Hoffens, Begehrens usw., aufgefasst und gedacht wird, in sich selbst ‚erhoben' werden könne zur Unerreichbarkeit für diese Acte, wenn sie natürlicher Ordnung oder Entität, und zur Erreichbarkeit für gleichnamige Acte, wenn sie übernatürlicher Ordnung oder Entität sind — darüber bietet Suarez dem lernbegierigen Leser keinen Aufschluss. Und doch erscheint das uns nicht nur als ein Mysterium, sondern als eine Unmöglichkeit. Denn was immer man zu dem Formalobject des betreffenden natürlichen Actes hinzufügen mag, ändert dessen Erkennbarkeit oder Erstrebbarkeit nicht, oder bewirkt zugleich, daß es nicht mehr Formalobject eines gleichnamigen Actes sei, weil eben dann der Act, der immer sein Formalobject actuiert oder zum Ausdruck bringt, jetzt eine andere (natürlich wesentlich andere, da das Formalobject nur Wesentliches besagt) Art von Erkennbarbeit oder Erstrebbarkeit zum Ausdruck bringen würde, d. h. ein anderer Act des Erkennens oder Wollens oder ein Act eines andern (nächsten, wenn auch nicht entferntern) Vermögens und darum ein nicht gleichnamiger Act mehr wäre; denn der Name des Actes hängt eben von der wesentlich oder begrifflich verschiedenen Erkennbarkeit bzw. Erstrebbarkeit (cognoscibilitas und appetibilitas) des Gegenstandes ab, auf welchen sich der (geistige) Act bezieht. Ist der Gegenstand für mich geistig erkennbar in sich selbst, so sage ich: ich sehe ein; ist er annehmbar wegen der zuverlässigen Aussage eines andern, so kann ich sagen: ich glaube. Ist er erstrebbar (fähig, gewollt zu werden) weil in sich gut, so sage ich: ich liebe; ist er es, insofern er für mich gut ist, so begehre ich ihn; ist er es, weil und insofern er als Gegenstand einer mir als moralischem Wesen angemessenen Handlung erscheint, so habe ich, je nach der Verschiedenheit dieser Handlung selbst, einen Act irgend einer moralischen Tugend. Denken wir uns aber jetzt eine Erkennbarkeit &c., die nur dadurch unterschieden ist, daß sie als solche über unsere natürlichen Kräfte hinausliegt, so haben wir keinen Namen für den Erkenntnis- (oder Willens-) Act, der dieselbe actuierte oder zum Ausdruck brächte: ein offenbares Zeichen, daß wir eben keinen derartigen Act setzen, oder daß der Act, mit welchem wir ein derartiges Formalobject zu erfassen wähnen, in Wirklichkeit dasselbe (wenigstens nichts wesentlich Verschiedenes) erkennt oder will, was auch Formalobject des gleich-

namigen natürlichen Actes ist. Denn ein Formalobject, das nicht wirklich (actu und expresse) erfaßt wird, ist eben keines[1]). Und wird es erfaßt durch einen geistigen Act, so fällt es nothwendig unter das (directe) Bewußtsein und somit in die Erfahrung; denn ein geistiger Act ist wesentlich direct reflex, d. h. erkennt bezw. will exercite sich selbst, insofern er dieser Act ist. Es scheint daher ganz und gar unerfindlich, wie sich zuweilen Vertheidiger des in strengem Sinne oder in sich übernatürlichen Formalobjects gegen das einfache Argument aus der Erfahrung hinter diesem Schutzwall verschanzen wollen: das könne ja nicht anders sein, weil das Uebernatürliche nicht unter die Wahrnehmung falle. Freilich fällt es in diesem Leben nicht unter die Wahrnehmung. Aber eben deshalb kann es auch in diesem Leben nicht Formalobject eines Erkenntnis- und darum auch nicht eines Willensactes sein. Denn ein Formalobject, welches nicht einmal in demselben Erkenntnisact, von welchem es actuiert wird, erkannt würde, wäre denn doch ein zu offenbares Unding; und wird es erkannt, so weiß ich eben in demselben Act — wenn schon nicht in einem andern blos natürlichen, mit dem ich den erstern untersuchen wollte, wo man wenigstens mit einem Schein von Wahrheit es leugnen könnte — daß ich es erkenne.

3. In der That verlassen denn auch so ziemlich alle der Suarez'schen These treuen Theologen ihren Führer bei diesem Scheidewege und erklären die Uebernatürlichkeit des Formalobjects so, daß sie in Wirklichkeit nur eine extrinseca denominatio, nicht aber eine dem Formalobject als solchem innerliche Bestimmung oder Vollkommenheit ist. Das hindert sie freilich nicht, sich die Argumente Suarez' zu eigen zu machen, aus denen nach ihm eine innere Uebernatürlichkeit, und zwar unter Gefahr der rechtgläubigen Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade, unbedingt zu folgern ist. Die directe Antwort auf diese Argumente werden wir darum wohl am besten auf das Ende dieses negativen Theiles unserer Abhandlung versparen.

Für jetzt gehen wir einmal den gedachten Theologen auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege nach; man wird zugeben müssen, daß 1) ihr Weg an dem beabsichtigten Ziele vorbeiführt, indem er die gesuchte Erklärung in der That nicht bietet, und

[1]) Vgl. oben S. 302.

daß er 2) in den meisten Fällen nur in ihrem Geiste existiert, ohne der wirklichen Lage der Dinge zu entsprechen.

Ersteres wird sich von selbst ergeben, wenn wir unsere obige Behauptung wahr machen, daß die Erklärungen, welche sie von der Uebernatürlichkeit des Formalobjectes geben, etwas außerhalb dieses Formalobjectes Liegendes besagen und also dem Formalobject als solchem nur eine von einer äußeren Sache hergenommene Benennung hinzufügen. Denn dann geht offenbar der in Rede stehende Act, der sich auf das Formalobject als solches richtet, nicht formell auf jene äußere Uebernatürlichkeit. — Alle neben der des Suarez noch denkbaren Auffassungen des übernatürlichen Formalobjects lassen sich auf drei zurückführen. Wir wollen sie durch drei Schlagwörter charakterisieren: a) Glaubensmotiv; b) objective Beziehung auf etwas Uebernatürliches; c) Convenienz für ein zum übernatürlichen Endziel hinstrebendes Subject.

a) Eine Erklärung, die vielleicht manche am besten befriedigt hat, ist mit zwei Worten gegeben: Das übernatürliche Motiv ist eben ein Glaubensmotiv (motivum fidei). Was ist damit gesagt? Offenbar, daß das Formalobject eines bestimmten übernatürlichen Actes — sagen wir: eines Actes der göttlichen Liebe — nicht nur objectiv in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, sondern daß es hic et nunc durch einen formellen Glaubensact erfaſst sei. Nun wohl, vorausgesetzt, daß das geschehe: was ändert das am Formalobject der Liebe, das nichts anderes ist als Gottes unendliche Liebenswürdigkeit oder Gutheit in sich? Ist etwa diese appetibilitas in sich eine andere geworden, weil ich sie auf anderem Wege als durch einen Vernunftschluſs erkannt habe? Dann wäre auch der Act natürlicher Liebe, womit ich einen Menschen umfasse, ‚weil‘ ich selbst seine Liebenswürdigkeit erkannt und erfahren habe, wesentlich ein anderer, als wenn ich ihn wegen derselben Eigenschaften liebe, ‚weil‘ mir ein anderer dieselben glaubwürdig bezeugt hat! — ‚Aber der Glaubensact im ersten Beispiele ist ja ein übernatürlicher, und nur dann behauptet man, daß das Formalobject des folgenden Liebensactes sich ändere‘. — Wenn darin die Erklärung liegt, daß die Uebernatürlichkeit des vorhergehenden Actes das Formalobject des folgenden übernatürlich mache, dann hätten wir doch vor allem in einer nicht nur vulgären, sondern begrifflichen theologisch scharfen Formulierung den Hauptbegriff ausgedrückt erwartet. Es hieß eben nur: mo-

tivum fidei. Aber vor allem bleibt noch die Frage bestehen, wie denn die Uebernatürlichkeit des Verstandesactes das Formalobject des darauf folgenden Willensactes modificiere. Das Formalobject des Willensactes war in der gegebenen Voraussetzung das Materialobject des Glaubensactes. („Ich glaube, daß Gott die unendliche Liebenswürdigkeit ist, weil Gott es gesagt hat'). Wird denn etwa auch das Materialobject eines übernatürlichen Actes übernatürlich? Und richtet sich denn der Liebes- d. h. Willensact als solcher auch auf die Art und Weise der Erkenntnis seines Gegenstandes? Dann muss man nicht nur die bisher allgemein anerkannte Bestimmung des Formalobjectes eines (Willens-) Actes abändern und anstatt bonitas, bonitas in se fortan sagen: bonitas *et* actualis seu talis ejus cognitio, sondern man muss sich auch überzeugen, daß man in einem Act der Liebe zu Gott nicht nur Gott liebt, sondern auch ebenso formell und mit derselben über alles großen Liebe den eigenen concreten Erkenntnisact, welcher unmittelbar vorangegangen ist! Will man nicht die unausweichlichen Folgerungen, so lasse man auch unbesorgt die ganze Erklärung fahren.

Ist aber die actuelle Erkenntnis des zu wollenden Gegenstandes nur eine nothwendige Voraussetzung oder Bedingung für den Willensact, so ist es doch evident, daß das Object des Willensactes als solches von dem vorhergehenden Erkenntnisact nur eine denominatio extrinseca empfängt, d. h. daß das Formalobject des Willensactes durch die Art und Weise, wie es in den Geist hineingekommen ist, nicht verändert sein kann.

Betrachten wir aber in Rücksicht auf dieselbe Erklärung anstatt des übernatürlichen Willensactes beim Gläubigen dessen übernatürliche Verstandesacte oder gar die übernatürlichen Verstandes- und Willensacte, welche dem ersten formellen Glaubensacte vorausgehen, so erweist sich die versuchte Erklärung für die Uebernatürlichkeit des Formalobjectes womöglich noch weit bedenklicher. Suarez freilich würde, wenn er diese Schwierigkeit inbezug auf den Glaubensact selbst zu lösen hätte, um eine Antwort nicht verlegen sein. Er würde unbedenklich sagen: das Formalobject, welches zu einem übernatürlichen Glaubensact formell determinieren soll, ist eben auch durch den Glauben erfasst. Ja gerade diese seine Erklärung des Glaubensactes ist ihm ein hauptsächliches, wenn nicht geradezu das vorzüglichste Argument

für die Uebernatürlichkeit des Formalobjectes in diesem und weiterhin in jedem übernatürlichen Acte; sowie umgekehrt bei der Analyse des Glaubensactes die geforderte Uebernatürlichkeit des Formalobjectes ihm einen Hauptbeweisgrund für seine merkwürdige Theorie abgeben muss[1]).

Um zunächst beim eigentlichen Glaubensact zu bleiben, so scheint es doch für einen Unbefangenen nicht schwer einzusehen, dass kein motivum fidei ihn formell übernatürlich macht, geschweige denn — was Suarez doch principiell so scharf betont — sein Formalobject zu einem in sich oder innerlich übernatürlichen erhebt. Sehen wir hier von der inneren Schwierigkeit der Lehrmeinung ab, dass ein wahrer göttlicher Glaubensact nur zustande kommen könne, wenn das Formalobject selbst, das, im Geiste existierend, einen vom Willen imperierten Verstandes- (näm-

---

[1]) Vgl. nur de gratia l. 2 c. 11 n. 13 und n. 30. An ersterer Stelle will er für seinen n. 9 beschriebenen modus credendi revelata einen durchschlagenden Beweis a priori darin finden, dass das Object de se supernaturale sein müsse; an der andern aber erklärt er zusammenfassend, dass die Forderung eines übernatürlichen Formalobjects sich nicht nur auf ein philosophisches Axiom (actus specificantur ex objectis) stütze, sondern auch zugleich auf das offenbarte Princip (sed adjuncto principio credito), dass das Glaubensmotiv im christlichen Glauben übernatürlich sei, ut a nobis probatum est. Es ist jedenfalls sehr zu bedauern, dass er diese beiden Fragen wechselseitig so ganz mit einander verquickt, wie er denn auch die uns beschäftigende Lehrmeinung nicht an ihrer eigentlichen Stelle, bei der allgemeinen Begriffsbestimmung der actuellen Gnade und des übernatürlichen Actes, sondern bei der besonderen und an sich schon etwas dunkeln Frage über die Auflösung des Glaubensactes aufgestellt hat, um sie später als unumstößliches oder gar selbstverständliches Princip allgemein anzuwenden. Er hat damit den Begriff des göttlichen Glaubensactes als solchen nach unserem Dafürhalten einfach zerstört, indem er ihn in der natürlichen Ordnung formell auf menschliche Gründe zurückführt und in der übernatürlichen in das in Gott allein begründete Formalobject menschliche Gründe in scheinbar göttlicher Verhüllung und Kraft mitaufnimmt. Es scheint uns darum ein sehr berechtigter Wunsch, dass man zur Lösung der beiden obschwebenden Probleme von dem übernatürlichen Act und der Analyse des Glaubensactes endlich definitiv die in sich ganz und gar unabhängigen Begriffe trenne und für sich entwickele; die Anwendung des allgemeineren Begriffes eines übernatürlichen Actes auf den übernatürlichen Glaubensact wird dann sehr wenig Schwierigkeit bieten. Oder ist nicht seit Suarez nachgerade genug Zeit und Arbeit aufgewendet worden, um auf dem von ihm und seinen Commentatoren oder Correctoren eingeschlagenen Weg zur Klärung dieser vor ihm weit klareren Begriffe zu gelangen?

lich Glaubens-)Act erst ermöglichen oder constituieren soll, doch schon durch einen Glaubensact Eigenthum des Geistes sei: was ist damit gewonnen, daß das Formalobject durch einen Glaubensact erfaſst wäre? Es wäre einfach das Formalobject des zu setzenden Glaubensactes schon Materialobject eines früheren Glaubensactes gewesen; denn daß es erst in dem zu setzenden Acte vom Glauben erfaſst würde, genügt nicht, um es ein motivum fidei (d. h. nicht ein Motiv für den Glauben, sondern ein Motiv aus dem Glauben) zu nennen, weil ein Formalobject als solches wenigstens natura prius besteht als der darauf bezügliche Act; es ist eben formell eine bestimmte Erreichbarkeit (atting*ibilitas*[1]). Ist aber ein motivum fidei nur so viel als: Materialobject eines vorhergehenden Glaubensactes, so hat es damit noch gar keine Uebernatürlichkeit; denn jener das Motiv erfassende Glaubensact ist in die Gedankenentwicklung (des motivum fidei) gar nicht als übernatürlicher Act eingetreten; und wäre er auch ein übernatürlicher Act gewesen, so wäre darum sein Materialobject noch nicht übernatürlich. Und wäre endlich auch dies der Fall, so könnte das nur eine denominatio extrinseca für das Formalobject des neuen Glaubensactes sein, wodurch dasselbe auf einen anderen Act bezogen würde. Der neue Act, der nur von dem, was innerhalb seines Formalobjectes liegt, formell bestimmt wird, würde also auf jene Uebernatürlichkeit (das creditum esse) seines Motivs sich nicht richten. Was für eine Art von Erreichbarkeit (atting*ibilitas*) würde auch jene Benennung (cred*itum* esse) bezeichnen?

Handelt es sich aber um andere übernatürliche Verstandesacte des Gläubigen, so ist mit dem motivum fidei im Sinne von motivum creditum ebenso wenig zu gewinnen. Entweder sind es eben einfache Acte der Einsicht in die natürlich erkennbare praktische Wahrheit, bei denen also von einem formellen

---

[1]) Die Vertreter der hier bekämpften Ansicht verwechseln in der That durchweg das Formalobject in diesem gewöhnlichen und oben definierten Sinne, in welchem es dem Act logisch und beim Geschöpf ursächlich vorausgesetzt und daher Motiv oder Beweggrund ist, mit dem ‚Erfaſstsein‘ des Objectes durch einen Act dieser Entität — was Ripalda ratio formalis sub qua nennt und was in keinem Fall Motiv genannt werden kann.

oder actuellen Glauben gar keine Rede sein kann; oder es sind formelle Acte der *Klugheit*, welche eine bestimmte Handlung gebietet, sei es ihrem Inhalt nach, indem sie das medium virtutis selbst vorschreibt, oder ihrer augenblicklichen Uebung nach. Wollte man aber diese Acte der Klugheit auf ein Glaubensmotiv, d. h. auf ein geglaubtes Motiv gerichtet sein lassen, so wäre einfach wieder ein *anderer* Act, nämlich des Glaubens, vorausgesetzt, und dessen *Materialobject* wäre das in einen *theoretischen* Behauptungssatz aufgelöste Formalobject des Actes der Klugheit, zB. — wenn wir die Elemente des Actes der Klugheit in Anführungszeichen einschließen —: Ich glaube, ‚daß ich unter den gegebenen Umständen nach dem Willen meines Vorgesetzten handeln muss‘, weil Gott das gesagt hat. Und da dürfte wohl manchem ein banger Zweifel an der Thatsache dieser Offenbarung aufsteigen! Dagegen ist der Act der Klugheit selbst dieses unmittelbar *praktische* Urtheil: ‚Ich will mich unterwerfen oder ich halte die Unterwerfung für angebracht, weil die gegebenen und in Berücksichtigung gezogenen Umstände sie so erscheinen lassen‘.

Wie man endlich, ohne den Worten Gewalt anzuthun, ein motivum fidei (nämlich aus einem wahren *Glaubensact*) für diejenigen übernatürlichen Acte zuwege bringe, die *dem ersten formellen Glaubensacte* des handelnden Subjectes *vorausgehen*, wird wohl niemand ernstlich zu erklären versuchen.

b) Wie aber, wenn das Formalobject eine *objective Beziehung* auf etwas Uebernatürliches hätte? Zunächst sei daran erinnert, daß wir unsere Frage nach der Uebernatürlichkeit des Formalobjectes und die verneinende Antwort darauf im strengwissenschaftlichen Sinn der Worte verstanden haben. Will man diesen nicht behaupten, so vermeide man auch in wissenschaftlichen Werken oder Thesen den Ausdruck. Ob und inwieweit etwas ganz Richtiges unter dem unseres Erachtens schiefen und ungenauen Ausdruck: ‚übernatürliches Formalobject‘ verstanden werden kann, darüber wollten wir uns im zweiten Theil unserer Arbeit klar zu werden versuchen. Hier fragt es sich also im Verlauf unserer Entwicklung: Kann ein Formalobject eines Actes übernatürlich werden und darum diesen Act begrifflich zu einem übernatürlichen machen dadurch, daß es eine *objective Beziehung* auf etwas Uebernatürliches hat?

Um concreter und deutlicher sprechen zu können, wird es gut sein, gleich übernatürliche Verstandes- und übernatürliche Willens-

acte zu unterscheiden. Jeder übernatürliche Act hat zum Formalobject entweder etwas Wahres oder etwas Gutes. Die betreffende Wahrheit, insofern sie dem Act selbst wie jedes Formalobject präexistierend gedacht wird, könnte nur eine Beziehung haben auf die Quelle, aus der sie geschöpft, oder auf den Zweck, zu welchem sie etwa mitgetheilt ist. Mit der ersteren Beziehung scheinen wirklich viele Vertreter der uns entgegenstehenden Lehrmeinung sich unbedenklich zufrieden zu geben. Die Wahrheit, welche mit einem übernatürlichen Act erkannt oder festgehalten wird, ist ja von Gott geoffenbart; also eben übernatürlich, und deshalb kann sie denn auch von einem übernatürlichen Act erfasst werden. Freilich, solange man die Begriffe nicht in ihre letzten Elemente auflöst, klingt das ja recht schön und einfach. Aber hält die Erklärung wirklich Stand? Zunächst, wenn die einfache Thatsache der Offenbarung von seiten Gottes eine Wahrheit zu einem übernatürlichen Formalobject macht, wie ist denn dann noch begrifflich, d. h. in irgend einer Ordnung der Dinge, ein natürlicher Glaubensact an eine von Gott geoffenbarte Wahrheit möglich? Und doch wird es schwerlich ein Theologe wagen, eine natürliche fides divina, sei es als Act oder als Tugend, für ein Unding zu erklären. — ‚Ja, aber wir reden eben von der übernatürlichen Offenbarung'. — Nun wohl. Was heißt übernatürliche Offenbarung? Secundum modum, sagen die Theologen, ist eine Offenbarung, d. h. ein eigentliches Reden, Sprechen Gottes zu seinem Geschöpfe, immer übernatürlich; d. h. die Art und Weise, wie eine, wenn auch an sich natürliche, Wahrheit einem geschaffenen Intellect vorgestellt wird, geht stets über alle Ansprüche der Natur hinaus, wenn es durch eine Offenbarung geschieht. So werden wir also wohl den Inhalt der gegenwärtigen, thatsächlichen Gesammtoffenbarung zu Hilfe nehmen müssen, obgleich davon in der oben aufgestellten Erklärung nicht die Rede war. Die thatsächliche Gesammtoffenbarung enthält ohne Zweifel die von Gott positiv gewollte übernatürliche Ordnung und ist uns von Gott gegeben, damit wir in gebürender Weise das uns gesteckte übernatürliche Ziel erstreben können. Aber ändert das etwas an dem concreten übernatürlichen Verstandes- oder selbst Glaubensact, der vielleicht zudem noch vor der Kenntnis einer übernatürlichen Bestimmung oder des Gesammtinhaltes der Offenbarung gesetzt wird? Ein Formalobject eines Verstandesactes,

das von diesem concreten Act in Wahrheit nicht intellectuell erfasst wird, ist eben nicht sein Formalobject. Und nähmen wir an, jene Beziehung auf die übernatürliche Ordnung würde in einem Verstandesact, wenn auch noch so versteckt und implicite, wirklich erfasst: wir hätten einfach wieder einen Erkenntnis- oder Glaubensact mit jener objectiven Beziehung als Materialobject; denn eine formelle eigenartige Erkennbarkeit besagt sie nicht. Mit andern Worten, diese ganze objective Beziehung ist wieder eine denominatio extrinseca, die dem Formalobject gar nicht als solchem zukommt, viel weniger ihm auch nur die äußere Benennung ‚übernatürlich‘ vermittelt; denn die Beziehung auf etwas der Substanz oder dem Sein nach Uebernatürliches ist reell erst in dem auf das Formalobject gerichteten Act, der nach Gottes Absicht ein Mittel oder ein Schritt auf dem Wege zum letzten Ziel sein soll, nicht aber in dem Formalobject selbst, welches eben vor dieser actuellen Bewegung zum letzten Ziel zu denken ist. Doch darüber mehr in unserem zweiten, positiven Theile.

Was aber die übernatürlichen Willensacte betrifft, so dürfen wir mit Recht von der näheren Untersuchung einer objectiven Beziehung ihres Formalobjects auf etwas Uebernatürliches ein entsprechendes Resultat erwarten. Die Gutheit (appetibilitas), welche das Formalobject ausmacht, soll je nach den verschiedenen Erklärungsversuchen eine objective Beziehung haben auf eine übernatürliche Norm der Sittlichkeit, oder auf das handelnde Subject als Glied der thatsächlichen übernatürlichen Ordnung, oder auf das übernatürliche Endziel selbst, für welches jene Gutheit ein Mittel sei. Die letzte, aus dem Endziel genommene Erklärung muss jedoch mit der zweiten, der Beziehung auf das handelnde Subject, zusammenfallen, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll. Denn die objective Gutheit kann doch zu einem Mittel für das übernatürliche Ziel des Menschen nur werden, wenn und insofern sie zu einem Act des Subjectes benutzt wird; also könnte auch das Formalobject als Mittel zum letzten Ziel nur gedacht werden, wenn es durch den Act des handelnden Subjectes erfasst gedacht wird, d. h. vermittelst und wegen seiner Beziehung auf das handelnde Subject. Die Beziehung aber auf eine übernatürliche Norm der Sittlichkeit kann offenbar nichts anderes bedeuten, als daß eben das Formalobject von Gott als etwas Gutes geoffenbart sei. Ob das in jedem einzelnen Falle eines concreten

übernatürlichen Willensactes wirklich zutreffe, brauchen wir hier noch nicht festzustellen. Aber wenn es so ist, genügt es, um das Formalobject als solches übernatürlich zu nennen? Das kann hier noch weniger mit einem Schein von Wahrheit gesagt werden, als bei dem oben besprochenen Verstandesact der Klugheit, welcher sich auf ein von Gott geoffenbartes Formalobject richtet. Denn das Geoffenbartsein als solches hat gewiss mit dem Willen nichts zu thun. Sehen wir aber von einem vorausgehenden oder begleitenden Glaubensact (der das Formalobject des Willensactes zum Materialobject hätte) ab — denn über diese Erklärung glauben wir oben genug gesagt zu haben — so fällt die rein objective Beziehung des Formalobjects auf eine übernatürliche Norm der Sittlichkeit in nichts zusammen; man müsste denn etwa denken, daß der eigentliche Begriff des sittlich Guten in der übernatürlichen Ordnung oder nach Gottes Offenbarung ein anderer geworden sei, d. h. daß die formelle ‚Norm der Moralität' oder des sittlich Guten, wie der Ethiker sie in der Angemessenheit für das concret betrachtete handelnde Subject als vernünftiges Wesen findet, von Gott aufgehoben und eine andere an ihre Stelle gesetzt worden sei![1])

c) Es erübrigt also nur noch eine Erklärung der Uebernatürlichkeit des Formalobjectes, die vielleicht schon für manche

---

[1]) Auf den hl. Thomas (1 2 q. 63 a. 4) sollte man sich, dächten wir, für die Behauptung eines wesentlich verschiedenen übernatürlichen Formalobjectes wegen der Verschiedenheit der Glaubensregel schon deshalb nicht berufen, weil niemand es wagen kann, das dort von der vom Glauben gebotenen Richtschnur für die Uebung einer Tugend im ganzen Gesagte auf jeden übernatürlichen Tugendact anzuwenden. Oder ist etwa jeder übernatürliche Tugendact heroisch oder über das von der gesunden Vernunft erkannte medium rationis hinausgehend? Muss man, um übernatürlich zu handeln in *materia* temperantiae, in jedem einzelnen Act die Regel befolgen, quod homo *castiget* corpus suum et in servitutem redigat per *abstinentiam* cibi et potus? Dann fürchten wir, wird das übernatürliche Leben des Christen auf dieser Erde sehr rasch zu Ende gehen! — Man vgl. einstweilen für die Bedeutung der regula und virtus divina im Gegensatz zur humana 1 2 q. 54 a. 3 corp., wo divina einfach = heroica gesetzt wird. Vgl. auch S. th. 3 q. 7 a. 2 ad 2 und Suar. in h. l. sowie P. Müllendorff in dieser Ztschr. 17 (1893) 42. Uebrigens werden diese von Vertretern des übernatürlichen Formalobjectes gewöhnlich angerufenen Stellen über die natürlichen und übernatürlichen Tugenden durch die demnächstige positive Ausführung unserer These über die Uebernatürlichkeit der Acte noch in helleres Licht gerückt werden.



bestechend gewesen ist: Das Formalobject kann und muss übernatürlich genannt werden und demgemäß den darauf gerichteten Act als übernatürlichen specificieren, weil es eine besondere Beziehung zu dem handelnden Subject, insofern dieses in der übernatürlichen Ordnung betrachtet wird, aufweist oder weil es auf das übernatürliche Ziel bezogen werden kann. Das wird wohl am häufigsten kurzweg bezeichnet als Convenienz des betreffenden Formalobjects für das übernatürliche Ziel oder für den, welcher auf das übernatürliche Endziel hinstrebt. Es dürfte nicht überflüssig sein, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Rücksicht als Element eines Formalobjectes höchstens für Willensacte in Anspruch genommen werden kann; es gibt aber auch übernatürliche Verstandesacte und darunter auch solche, nämlich zuvorkommende Gnaden, welche noch ohne jede Abhängigkeit von einem übernatürlichen Willensacte sind. Es darf also hier von unseren Gegnern nicht daraus argumentiert werden, daß ein Heilsact nur bei dem zustande kommt, der das übernatürliche Ziel frei anstreben will. Denn diese Berufung würde jedenfalls nur für die formell freien übernatürlichen Willensacte geschehen können, nicht aber für die unfreiwilligen, noch für die doch ebenso gut der Substanz nach übernatürlichen (freien und unfreiwilligen) Verstandesacte. Der Grund, weshalb ein Formalobject eines übernatürlichen Actes übernatürlich sein müsse, würde ebenso formell und direct für die letztgenannten übernatürlichen Acte durchschlagen müssen. Was sich aus dieser Berufung auf das frei zu wollende übernatürliche Endziel in Wahrheit ergibt, werden wir selbst später zu erklären und zu verwerten haben.

Scheiden wir also zunächst wieder die quaestio facti von der quaestio juris oder conceptus, so fragt sich hier: was würde sich, unter Voraussetzung jener Convenienz für das übernatürliche Ziel, für eine Uebernatürlichkeit des Formalobjectes construieren lassen? Ein concretes Beispiel mag es zur Abwechselung veranschaulichen. Ich entschließe mich, eine ungerecht vorenthaltene Geldschuld abzuzahlen, weil ich sehe, daß die (ausgleichende) Gerechtigkeit das verlangt. Das Formalobject dieses Willensactes ist die objective Angemessenheit (honestas), welche in der Wiedergabe fremden Eigenthums für mich als vernünftiges Wesen unter den gegebenen Umständen sich darbietet. Jetzt sei derselbe, d. h. in der menschlichen Sprache ebenso bezeichnete, Willensact

übernatürlich. Das ist nach der in Rede stehenden Erklärung formell dadurch der Fall, daß ich jene sittliche Angemessenheit der Wiedergabe fremden Eigenthums erfasse, insofern sie mir für meinen übernatürlichen Endzweck convenient ist. Dieser letzte Begriff ‚convenient' könnte in doppeltem Sinn verstanden werden. Ist es so viel als ‚nützlich', ‚Mittel zu meinem übernatürlichen Endziel', so besagt ein solches Formalobject einfach als entsprechenden Act die Liebe zu meinem übernatürlichen Endziel, also nicht den fraglichen Act der Gerechtigkeit; ich hätte einfach ein neues äußeres Motiv für den Act, welcher in sich Uebung der Gerechtigkeit ist, und somit einen neuen, zweiten Tugendact, mit dem ich jenen Beweggrund formell erfaſste. Ich würde das fremde Eigenthum zurückerstatten wollen aus Liebe zu dem erhabenen, übernatürlichen Endziel, welches ich erreichen will. Und wäre das für die Uebernatürlichkeit eines Actes immer nöthig, so wäre ein Act einer moralischen Tugend, die eben nie das Endziel formell erfaſst, nie in sich selbst oder innerlich übernatürlich. Und inbezug auf jenen Act der Liebe des übernatürlichen Endziels würde die Frage der Uebernatürlichkeit seines Formalobjects von neuem zu stellen sein. — Soll aber jene Convenienz des Entschlusses zu restituieren blos bedeuten, daß die Abzahlung einer Schuld sich für einen Christen schickt, so ist damit nicht ein anderer Grund (Motiv) für den Entschluſs zur Restitution gegeben, als der in der Restitution als solcher liegt. Es ist dasselbe Formalobject, auf ein anderes Subject angewandt, welches eben thatsächlich in diesem Falle ein Christ ist. Denn nichts Gutes kann zum wirklichen Formalobject eines Actes werden, wenn es nicht auf das betreffende Subject angewandt als etwas Gutes erscheint[1]). Diese convenientia

[1]) Vgl. S. Th. q. 6 de malo: Objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Daß in der That beim natürlichen und übernatürlichen Act die Beziehung auf das handelnde Subject verschieden ist, weil und insofern der letztere sich nur in einem Subjecte findet, welches das übernatürliche Endziel in irgend einer Weise zu dem seinigen gemacht hat, gehört nicht an diese Stelle unserer Arbeit; denn wir fassen, wie wiederholt bemerkt, der größeren Klarheit und Schärfe der Begriffe wegen in diesem ersten Theile das Formalobject eines einzelnen concreten Actes nur als solches

ad appetentem ist eine conditio sine qua non für jeden Strebeact, wie die evidentia pro cognoscente die Bedingung ist für jeden Erkenntnisact (im engeren Sinne), gehört aber nicht zum Formalobject, welches dadurch eben nur in Beziehung zum handelnden Subject gebracht wird. Würde man aber wirklich einen Act oder eine Intention formell darauf richten wollen, dass es für den Christen convenient sei, einen Act der Gerechtigkeit oder was immer für einen sittlich guten Act zu üben, so handelt es sich nicht mehr um das innere Motiv dieses, schon in seiner Art constituierten sittlichen Actes, sondern um ein äußeres Motiv, welches einem anderen Act als Formalobject angehört. Und dieser andere Act wäre je nach dem, was man sich unter einem Christen denkt, verschieden. Meint man damit einen Menschen, der Gott als seinen liebenswürdigen Vater ansieht, so ist das ‚für einen Christen convenient' Genannte (der Act der Gerechtigkeit) Materialobject der Liebe zu Gott. Ist ‚Christ' so viel als: wer sich von dem geoffenbarten Willen Gottes leiten läſst, so ist der die Restitution rc. gebietende Act: Unterwerfung unter den Willen Gottes. Denkt man sich aber unter ‚Christ' nur den Getauften oder denjenigen, welcher den Glauben angenommen hat, so ist damit eben gar kein formeller Grund gegeben, weshalb für ihn der sittlich gute Act (zB. der Restitution) eine eigenthümliche Convenienz im Sinne von Erstrebbarkeit (appetibilitas) hätte; also ist auch nicht das Formalobject eines Strebeactes bezeichnet.

Hiermit dürften wir alle Möglichkeiten, den Begriff ‚übernatürliches Formalobject' zu erklären, so ziemlich erschöpft haben. Wir glauben zweifellos erwiesen zu haben, daß keiner derselben den Begriff ‚übernatürliches Formalobject', wenigstens in seinem strengen und wissenschaftlichen Sinne und betreffs unserer übernatürlichen Acte hier auf Erden, rechtfertigen kann.

2) Eine zweite Behauptung, die wir von diesen Erklärungsversuchen oben aufgestellt haben, wäre aber noch mit einigen Sätzen zu erhärten: sie alle setzen Thatsachen voraus, die nicht allgemein bewiesen werden können, die vielmehr oft dem nachweisbaren

ins Auge. Uebrigens wird man schon ersehen haben, daß die betreffende Beziehung auf das handelnde Subject streng genommen in keiner Weise dem Formalobject, das natura prius als der darauf gerichtete Act zu denken ist, sondern dem auf ein solches Formalobject gerichteten oder durch dasselbe schon constituiert gedachten Act zukommt.

Thatbestand widersprechen. Das was sie — mit was immer für einem Recht — Uebernatürlichkeit des Formalobjectes nennen, ist mindestens sehr häufig bei einem concreten übernatürlichen Act gar nicht vorhanden. Inbezug auf die von Suarez principiell geforderte innere, d. h. begriffliche Uebernatürlichkeit ist das von vornherein schon dargethan worden. Was aber stellt sich heraus, wenn wir thatsächliche, anerkannt übernatürliche Acte auf jene factisch von verschiedenen Theologen beschriebene Uebernatürlichkeit hin prüfen, welche, wie vorher gezeigt, nicht mehr als eine äußere Benennung des Formalobjectes selbst sein würde?

a) Da hätten wir zunächst das Glaubensmotiv. Gewiss kann niemand leugnen, daß es übernatürliche Willensacte gibt, welche einem thatsächlich hic et nunc vorausgehenden Glaubensact entsprechen, und zwar so, daß die vom Willen erstrebte Gutheit durch einen wahren, formellen Glaubensact, also als dessen Materialobject, intellectuell erfasst war. Aber wer wird die Behauptung wagen, daß immer und nothwendig die dem übernatürlichen Willensacte entsprechende Erkenntnis ein wahrer Glaubensact sei? Gewiss, wenn es principiell erwiesen wäre, daß es absolut nicht anders sein könne, müssten wir auch die einfache Behauptung als bloße Anwendung des Princips mit in den Kauf nehmen. So lange aber im Gegentheil factisch übernatürliche Willensacte zuzugeben sind, bei denen nach allgemein kirchlicher und theologischer Anschauung ein physisch concurrierender oder hic et nunc formell erweckter Glaubensact nicht existiert oder gar vermöge unmittelbarer Ableitung aus geoffenbarten Wahrheiten ausgeschlossen ist, schließen wir mit demselben Rechte eiserner Logik zurück, daß jenes so kühn aufgestellte Princip einfachhin falsch ist. Nun scheint es uns aber über jeden Zweifel erhaben, daß es solche Willensacte gibt. Wenn ich zB. in einer längern[1]) Vorbereitung auf die Beicht einen (absoluten) Reueact über die begangene Sünde aus dem Motiv der moralischen Hässlichkeit einer solchen Sünde erwecke, so kann niemand leugnen, daß dieser Reueact nach kirchlichem und theologischem Urtheil ein übernatürlicher ist[2]). Und doch ist die diesem Willensact entsprechende Er-

[1]) ‚Längern' — damit man sich nicht etwa auf den formell, wenn auch exercite, erweckten Glaubensact berufe, der bei dem Entschluss, das von Gott geoffenbarte Mittel der Sündenvergebung zu benutzen, offenbar geleitet hat. [2]) Vgl. Conc. Trid. sess. 14 cap. 4.

kenntnis einfachhin ‚die Erwägung der Häſslichkeit der Sünde'[1]), was mindestens ein Erkenntnisact, eine Einsicht — im Gegensatz zum Glaubensact — sein kann und in der Regel zweifellos nichts weiter ist. Wo wäre auch die Offenbarung Gottes über die Häſslichkeit aller einzelnen Sünden? Vielmehr erkenne ich diese Häſslichkeit oder Sündhaftigkeit eben aus der vernünftigen Erwägung der betreffenden Handlung, und sogleich ist der entsprechende Willensact des Abscheues und des Schmerzes über das Geschehene da. Dasselbe ließe sich ohne Mühe an den meisten guten Handlungen des christlichen Lebens zeigen, bei denen freilich die Rücksicht auf Gott, seinen hl. Willen, seine Gerechtigkeit usw. vielfach maßgebend ist, insofern sie zur Tugend als solcher gehört oder zu ihrer Uebung anspornt, sehr oft jedoch seine positive Offenbarung als solche gar nicht inbetracht kommt. Eine gewisse Reihe von Acten aber gibt es, bei denen von einem wirklichen Glaubensacte gar nicht die Rede sein kann, weil sie nämlich dem ersten Glaubensacte noch vorausgehen. Denn bei diesen übernatürlichen Acten, die wir nach der Glaubenslehre der hl. Kirche beim initium fidei anzunehmen haben, kann man doch nicht plötzlich unter Glaubensmotiv ein mit Hilfe übernatürlicher Kraft oder Erleuchtung erfaſstes Motiv verstehen, wenn man nicht willkürlich mit den Begriffen spielen will. Gewiſs geht thatsächlich jedem übernatürlichen Willensact ein übernatürlicher Verstandesact voraus, weil eben ein Verstandesact, der einen übernatürlichen Willens- und freien Heilsact vermitteln soll, schon ein Schritt, eine (wenn auch ohne Zustimmung des freien Willens noch nicht wirksame) Bewegung auf das übernatürliche Ziel hin ist. Aber hier handelt es sich ja darum, im Gegenstand der betreffenden Erkenntnis, der nun Gegenstand des Willensactes wird, das specielle ‚übernatürliche' Element aufzuweisen.

Was die übernatürlichen Verstandesacte angeht, mögen sie dem ersten Glaubensacte vorangehen oder nachfolgen, so kommt die einfachhin unlösbare Schwierigkeit hinzu, daß es keinen übernatürlichen Verstandesact mehr gäbe, der nicht einen eben solchen schon voraussetzte. Denn soll das Formalobject, welches zu dem übernatürlichen Verstandesact begrifflich vorausgesetzt werden muſs, schon das Erfaſstsein durch einen (übernatürlichen) Glau-

[1]) Trid. aaO.

bensact in sich schließen, so kann eben der fragliche übernatürliche Verstandesact nie der erste sein.

b) Betrachtet man weiterhin die vielfach behauptete objective Beziehung des Formalobjectes auf etwas Uebernatürliches, so wird man ebenfalls gestehen müssen, daß eine solche, so lange man sie wirklich nur objectiv und ohne Beziehung auf das concrete handelnde Subject versteht, meistens nicht in der Wirklichkeit existiert. ‚Meistens' — denn nicht selten ist gewiss ein Formalobject, auf welches ein übernatürlicher Act gerichtet wird, in der thatsächlichen göttlichen Gesammtoffenbarung enthalten. Aber wie soeben gezeigt, ist selbst dieses sehr oft nicht der Fall; man kann also nicht sagen, daß das, was zum Formalobject eines übernatürlichen Actes gemacht wird, von Gott formell (sei es explicite oder implicite) geoffenbart sei.

c) Jene Convenienz des Formalobjectes endlich, die allein noch übrig bleibt, hat sich schon oben bei der Untersuchung des Begriffes dieser Convenienz und ihrer Uebernatürlichkeit, als objectiv nicht vorhanden herausgestellt, so lange man nicht anstatt des Formalobjects den durch dasselbe schon constituierten Act convenient für das hic et nunc in der Richtung auf das wahre, von Gott gesetzte Endziel handelnde Subject nennen will. Letzteres scheint uns allerdings ebenso entschieden behauptet und gefordert werden zu müssen, wie wir die blos objective Beziehung des Formalobjectes selbst auf das übernatürliche Ziel glauben in Abrede stellen zu sollen.

IV. 1) So geben wir also das metaphysische Princip, wonach jeder Act von seinem Object (Formalobject) sein specifisches Sein empfängt, wenigstens inbetreff der übernatürlichen Acte gänzlich preis? Das wird wohl die erste entrüstete Frage sein, die den meisten Vertheidigern des übernatürlichen Formalobjects schon längst auf den Lippen schwebt; und es ist Zeit, daß wir sie mit ihren Hauptargumenten endlich zu Worte kommen lassen. Ist es also wahr? muss man, um die Uebernatürlichkeit des Formalobjectes in einem übernatürlichen Acte zu leugnen, wirklich das von niemandem bestrittene Princip des hl. Thomas und der ganzen Schule ignorieren: Actus specificantur ex objecto formali? — Doch nicht. Aber es will uns scheinen, der Satz werde in Wahrheit zu einem metaphysischen Princip nur für denjenigen, der

eben den Sinn der Worte und ihren letzten Grund, ihre innere Nothwendigkeit durchschaut. Und, nehme man uns diesen Verdacht nicht übel, es macht zuweilen den Eindruck, als habe man unser Axiom anderen mehr nachgeredet als nachgedacht. Wie ist man denn ursprünglich zu demselben gekommen? Doch wohl aus dem Begriff des Actes. Ein Act, so wie wir ihn nothwendig denken, ist eben eine Bewegung, ein Sich-Hinrichten des Subjects auf einen Gegenstand. Jede Bewegung aber hat ihren Namen, ihre Verschiedenheit von anderen Bewegungen aus dem Ziel, das ihre Richtung bestimmt; denn es handelt sich, wie gesagt, um die Bewegung in dem Sinne von ‚Richtung auf'; und in diesem Sinne sind andere, nicht vom Ziel hergenommene Bestimmungen — wie zB. Schnelligkeit, Kraft, Beförderungsmittel usw. — nur accidenteller Natur; die Richtung als solche wird durch sie (formell) nicht geändert. Nun, das ist der natürliche, ebenso einfache als evidente Sinn des Satzes: actus specificantur ex objectis, oder wie man später sich gewöhnt hat zu sagen: ex objecto formali; denn die Objecte sind eben zu denken, insofern sie Objecte verschiedener Acte als solcher sind. Aber gerade so sind die Acte zu denken, insofern sie verschiedene Acte sind, also unter dem Namen und Begriff, mit dem sie in philosophischer Sprache[1]) als verschieden von anderen Acten bezeichnet werden. Wäre also die Richtung des Actes darum verschieden, weil er übernatürlich ist, so würde er nicht blos ein accidentelles Beiwort ‚übernatürlich' erhalten, sondern er würde als Act einen anderen Namen tragen; so ist es auch in der That, sobald es sich um eine veränderte Richtung des Erkenntnisactes inbezug auf Gott handelt, wenn wir Gott nicht mehr natürlich, sondern in sich selbst erkennen: wir nennen diese Erkenntnis gleich: Anschauung Gottes. Dagegen haben wir nie[2]) verschiedene Namen

[1]) ‚In philosophischer Sprache' — denn es handelt sich nicht um die Unterschiede, die wir nicht sowohl des Begriffes als des conventionellen Tones ꝛc. wegen machen. Wenn der Hund ‚frisst' und das Kind ‚isst', so denkt sich der Philosoph genau dieselben Acte in verschiedenen Subjecten.
[2]) Man könnte sich vielleicht auf eine scheinbare Ausnahme berufen: nur den übernatürlichen Act oder die übernatürliche Tugend der Liebe zu Gott bezeichnen wir im Lateinischen mit caritas. Allerdings. Aber besagt dieses besondere Wort etwa einen besonderen Act der Liebe als solcher? Offenbar nicht, denn alle definieren caritas als amor benevolentiae erga bonum infinitum. Den natürlichen Act der vollkommenen Liebe

für die Tugendacte, welche übernatürlich sind, im Gegensatz zu den gleichnamigen, welche nur natürlich sind. Und da der Name oder das Wort den Begriff bezeichnet, ist denn auch die Definition der verschiedenen übernatürlichen Tugenden regelmäßig genau dieselbe, wie bei den entsprechenden natürlichen Tugenden. Ja sogar diejenigen, welche theoretisch einen wesentlichen Unterschied im Objecte ansetzen, scheinen bei der Definition der einzelnen übernatürlichen Tugenden ihr Princip wieder vergessen zu haben. Versuchen sie aber, wie zB. Suarez[1]) es thut, bei den einzelnen übernatürlichen Tugenden die Uebernatürlichkeit des Formalobjects in die Definition aufzunehmen, so klingen diese Versuche so ungewohnt und neu, daß man sich unwillkürlich sagen muss: an diese wesentliche Betrachtungsweise des betreffenden Tugendgegenstandes habe ich aber noch selten gedacht. Und wenn ich das gar dem christlichen Volke erklären soll, damit es doch den unentbehrlich nothwendigen Gegenstand für die übernatürlichen Tugendacte kenne, so muss ich ihm Dinge predigen, von denen man früher im katechetischen Unterricht gar nichts verlangt hal und die es schwerlich auch nur halbwegs wird fassen können!

Warum aber müssen wir in der That bei der Definition der übernatürlichen Tugenden, insofern sie verschiedene Tugenden sind und somit verschiedene Acte als solche bezeichnen, jede Bestimmung oder Beschränkung zurückweisen, die der Uebernatürlichkeit des Actes Rechnung tragen will? Einfach deshalb, weil das Prädicat ‚übernatürlich‘ gar nicht den Begriff des Actes modificiert, weil es ja keine Richtung besonderer Art bezeichnet. Denn übernatürlich ist eine Benennung und Bestimmung, die formell nur dem Sein, und zwar dem accidentellen Sein eines Geschöpfes, zukommt. Nur darum, weil ein Accidens (sei es der

---

zu Gott nennen wir nur deshalb nicht caritas, weil er nicht, wie derselbe Act in der übernatürlichen Ordnung, mit dem gegenseitigen Freundschaftsverhältnis (*status* amicitiae) des Liebenden und des Geliebten verbunden ist. Denn ohne Mittheilung der Gemeinsamkeit der Güter gleicher Ordnung gibt es eben keine Freundschaft; und diese ist in dem Begriff caritas mit eingeschlossen.

[1]) De gratia l. 2 c 13 sqq. Um unsere Arbeit nicht unnöthig auszudehnen, wollten wir nicht im einzelnen auf diese Besprechung der übernatürlichen Tugenden bei Suarez eingehen. Nach den obigen Ausführungen kann das Urtheil über die begriffliche Möglichkeit und die thatsächliche Richtigkeit seiner Erklärungen nicht schwer fallen.

Existenz oder Art und Weise seiner Entstehung nach: secundum modum supernaturale — sei es seinem inneren Sein nach: secundum substantiam oder entitative supernaturale) seinem Träger (oder, wenn simpliciter supernaturale, überhaupt einem geschaffenen Träger) nicht gebürt oder zukommt, heißt es übernatürlich, d. h. über die Natur seines Trägers oder Subjectes hinausgehend. Mit anderen Worten: Das Beiwort übernatürlich gebe ich dem schon als in sich fertig gedachten Act wegen der Beziehung, die er in concreto zu dem ihn setzenden Subjecte hat, und darum kann die Uebernatürlichkeit gerade nach unserem metaphysischen Princip, wonach das Object den Act als solchen begrifflich constituiert, mit dem Object dieses Actes gar nichts mehr zu thun haben.

2) Aber, so hören wir Suarez[1]) und die Seinigen besorgt dazwischenwerfen, dann fällt ja die ganze Grundlage der Gnadenlehre, die absolute Nothwendigkeit der Gnade für jeden Heilsact in nichts zusammen. Dann könnte der Mensch ja denselben Act, wenn auch vielleicht nicht so leicht und vollkommen, mit seinen blos natürlichen Kräften zustande bringen. Das heißt denn doch das gegen Pelagius aufgestellte Dogma oder wenigstens den Inhalt desselben vollends zerstören. — Sehen wir zu. Woraus ist denn die Nothwendigkeit der Gnade gemäß der Offenbarung herzuleiten? Die These der Offenbarung ist doch nicht mehr und nicht weniger als dies: Wir bedürfen besonderer göttlicher Kraft und Hilfe zu allem, was uns unserem ewigen Ziele näher bringen soll. Oder, was dasselbe ist: Kein Act und keine Anstrengung von unserer Seite hat das rechte Verhältnis zu dem von Gott uns in Aussicht gestellten Lohn der übernatürlichen Seligkeit, wenn das Princip unserer Handlung blos unsere natürliche Kraft ist. Und das haben die Theologen schärfer gefasst in den Satz: Jeder Act, welcher für uns ein Mittel zum übernatürlichen Ziel sein soll, muss seinem Sein, seiner Substanz nach übernatürlich sein; die Gnade muss das Sein oder die Entität des Actes erheben, damit er ein irgendwie proportioniertes Mittel zur Erwerbung einer innerlich und ihrem Sein nach übernatürlichen Seligkeit sein könne. Um aber diese Nothwendigkeit einzusehen oder zu beweisen, gibt uns die Offenbarung selbst nirgendwo den Umweg über das durch einen

[1]) Vgl. aaO. c. 11 n. 11 17.

solchen Act zu erfassende Object an: ‚Dieses Object muss selbst und in sich (was immer für eine) Beziehung zum übernatürlichen Ziel haben, diese aber kann unsere blos natürliche Kraft nicht allein erfassen‘. Im Gegentheil, mag das Object, das wir gerade erfassen wollen, das denkbar einfachste sein, und wäre es nur was immer für ein Gedankengegenstand (cogitare *aliquid*) — zum Zwecke unseres durch Christus ermöglichten Heiles kann unser Gedanke, unsere Anstrengung nicht ‚hinreichend‘, nicht wirksam oder wirkungskräftig sein, wenn nicht das subjective physische Princip (a nobis) in eine höhere Ordnung erhoben, von einem dem übernatürlichen Ziel proportionierten Agens, d. h. von Gott selbst, gleichsam getragen und ergänzt wird (non . . quasi ex nobis[1]). Der betreffende Act muss eben, welcher Art er auch immer als Act sei, ein Sein höherer, göttlicher Ordnung gleich der beseligenden Anschauung selbst haben, und das kann er nur von einem höheren, göttlichen Princip, und zwar von einem subjectiven, das physische Sein verleihenden Princip empfangen. Es scheint gewissen Theologen immer Schwierigkeit zu machen, daß das letzte Ziel, welches durch den Act doch nur moralisch erreicht oder erstrebt oder verursacht werden soll, ein höheres physisches Sein des Actes erheische; darum meinen sie sich eine Brücke bauen zu müssen durch das physisch zu erfassende Object und dichten also diesem rücksichtlich der blos natürlichen Kraft eine physische Unerreichbarkeit (‚Uebernatürlichkeit‘) an. Indes die Brücke ist ebenso halsbrecherisch als überflüssig; die vermeintliche Kluft existiert nicht. Denn der moralische Wert, welcher allein den Act zu einem moralischen Mittel für das Endziel göttlicher Ordnung macht, kommt eben in denselben aus dem ihn setzenden physischen Princip, welches höherer, göttlicher Ordnung ist. Denn wie das adäquate physische Princip, so ist die Entität, das Sein des Actes höherer, göttlicher Ordnung und wird deshalb für die moralische Wertschätzung dem Lohn oder Endziel der gleichen Ordnung proportio-

---

[1]) Das scheint uns doch die ganz naturgemäße und nothwendige Erklärung der classischen Stelle 2 Cor. 3, 5 zu sein, die Suarez aaO. n. 11 ohne jeden exegetischen Beweis für sich in Anspruch nimmt. Daß ein mit natürlichen Kräften gesetzter Act inbetreff des gehörten Wortes Gottes ‚aus sich sehr geeignet scheine zum Heile‘, sagt Suarez, um dann seine Möglichkeit begrifflich in Abrede zu stellen; aber der Apostel lehrt eben das gerade Gegentheil.

niert. So also, und nur so, erklärt sich auch wirklich die Möglichkeit einer moralischen Causalität unserer Acte bezüglich des letzten Zieles, die ja eben durch die Gnade hergestellt werden soll. Jene hingegen wollen um jeden Preis das übernatürliche Endziel oder dessen Formalobject (Deus ut in se est) in diesem Leben schon physisch, wenn auch mittelbar, erstrebt oder erfaßt werden lassen. Und doch ist das weder nothwendig noch auch irgendwie begrifflich denkbar[1]).

Was also eine Berufung auf die positiven theologischen Documente für die Nothwendigkeit der Gnade unseren Gegnern nutzen soll, ist uns ganz und gar unerfindlich, und brauchen wir dem Leser nicht lang und breit in allen einzelnen Texten aus der hl. Schrift, aus kirchlichen Entscheidungen oder Werken der hl. Väter nachzuweisen, daß nirgendwo von einem für natürliche Kräfte zu hohen Objecte oder vom physischen Erfassen des übernatürlichen letzten Zieles in einem der Natur disproportionierten Objecte die Rede ist, sondern nur von für natürliche Kräfte zu erhabenen Acten, die nämlich Mittel, und zwar moralische, zu einem so göttlichen Ziele sein sollen, und von dem moralischen Unwert der blos natürlichen oder creatürlichen, wenn auch sittlich noch so guten Handlungen, sobald sie mit jenem Lohne oder jenen Gütern göttlicher Ordnung in Vergleich gebracht werden, welche der Christ erlangen soll. Um so weniger brauchen wir uns hier auf das merkwürdige Argument einzulassen, welches Suarez für sein übernatürliches Object des Glaubensactes als erstes und stärkstes aufstellt. Auf ein Fundament, das nur für den Glaubensact als solchen Raum hat, sollte man nicht das ganze Gebäude des übernatürlichen Heilswerkes aufbauen, um so weniger, wenn es so haltlos ist wie die aus 1 Thessal. 2, 13 gezogene Argumentation[2]).

---

[1]) Aus dem Gesagten dürfte es klar sein, was Suarez zu antworten ist, wenn er aaO. n. 17 hinsichtlich des übernatürlichen Glaubensactes ohne übernatürliches Formalobject sagt: Ac denique videtur illa perfectio entitativa valde materialis et ad mores [! aber um so mehr: ad moralem aestimationem] nihil referens — weil ja bei unserer Erklärung der Uebernatürlichkeit auch der natürliche Act des Glaubens alle sittlichen Eigenschaften des Heilsglaubens haben könne. [2]) Accepistis illud (verbum auditus Dei) non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis. Oder könnte und müßte man nicht ganz dasselbe — mit Weglassung des Zusatzes qui operatur . . der wieder das subjective Princip als solches betrifft — von jedem sagen, der mit blos natürlichem Glauben auf

3. Daß aber die Theologie der alten Schule für die Uebernatürlichkeit der zum Heile dienlichen Acte oder für die Noth-

---

die Auctorität Gottes hin eine Offenbarung Gottes angenommen hätte? Freilich hat Suarez zuerst den Begriff des natürlichen göttlichen Glaubens zerstört, indem er ihn formell auf menschliche Gründe zurückführt anstatt auf die Auctorität desjenigen, welcher offenbart, d. h. Gottes, die denn doch wohl in jeder Ordnung eine über alles feste Zustimmung verlangt. Nur nachdem er so den Begriff der fides divina naturalis, den er nicht gegen alle Theologen wegleugnen konnte, verflüchtigt und aufgehoben, kann er seine Argumentation anstellen, die daher auch, wenn man näher zusieht, sich gar nicht um die ‚Uebernatürlichkeit' des Formalobjectes, sondern um das Wesen eines göttlichen Glaubensactes dreht. Daß aber ‚das Wort Gottes annehmen als Menschenwort' ein wahrer göttlicher Glaubensact sein würde, nur ohne Wert für das übernatürliche Heil, kann doch niemand aus den Worten des Apostels herauslesen, ohne ihn einer wahren contradictio in terminis zu zeihen. Er sagt einfach: ihr habt das Wort Gottes nicht als meine Lehre, sondern als das, was es ist (sicut est vere), angenommen, d. h. ihr habt wirklich und von ganzem Herzen Gott geglaubt, und, fügt er hinzu, ein solcher Act ist thatsächlich (wie jeder zum wahren Heile führende Act) in euch ein Werk Gottes (qui operatur in vobis qui credidistis). —

Man beachte nur, wie Suarez und seine Anhänger bei Verwertung von Aussprüchen der Offenbarung für ihren Zweck immer aus der Ordnung der Thatsachen, von welcher in der Offenbarung die Rede ist, in die Ordnung der metaphysischen Begriffe hinüberspringen. Daraus daß wir in der thatsächlichen Ordnung der Dinge nicht glauben, nichts Gutes denken oder thun, ja selbst nicht dergleichen thun können, folgt noch lange nicht, daß der bloße Begriff dieser Acte, insofern sie als Acte unserer natürlichen Fähigkeiten gedacht werden, repugniert. Es folgt nur, daß Gott, der Verleiher der übernatürlichen Kraft, solche Acte in gewissen Verhältnissen (zB. in vobis *qui credidistis*) thatsächlich nicht ohne seine erhebende, (entitativ) vervollkommnende Hilfe zustande kommen läßt und daß der Grund dieser besonderen (sog. übernatürlichen) Vorsehung unser Unvermögen ist, etwas in der Ordnung des Heils oder der göttlichen Güter (fructus in vite Christo bei Joh. 15, per Christum ad Deum in 2 Kor. 3 2c.) irgendwie Proportioniertes, Verdienstliches oder in Anschlag zu Bringendes aus eigener Kraft zu leisten. Um daher die Thatsache wie die Nothwendigkeit, von welcher die dogmatischen Texte reden, für sich auszubeuten, als fordere der Act als solcher oder in sich (nicht erst wegen der moralischen Beziehung, welche er zu dem göttlichen Lohn oder Endziel haben muss) ein höheres, gleichsam physisch stärkeres Princip, muss Suarez immer von neuem das zu Beweisende als bewiesen voraussetzen: daß nämlich ein Act höherer Entität ein höheres, sonst unerreichbares Formalobject habe. Vgl. dieselbe petitio principii aaO. n 29: Non autem procedit [replica adversariorum] quando motivum actus supernaturale est, *ut in prae-*

wendigkeit der Gnade eine ganz andere Begründung gibt als Suarez, wollen wir beispielshalber an den Stellen des Aquinaten zeigen, welche Suarez selbst meint für sich anrufen zu können. Wenn selbst diese Stellen in Wahrheit die Erklärung des Suarez nicht enthalten, sondern ausschließen, so dürfen wir wohl es für ausgemacht ansehen, daß Suarez dort keinen Bundesgenossen findet.

Die erste von ihm angerufene Stelle findet sich S. th. 1 2 q. 109 a. 3 ad 1 et 3. Nun lehrt aber der Heilige in diesem Artikel gerade, daß der Mensch auch mit rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben könne, d. h. daß begrifflich ein natürlicher Act inbezug auf dasselbe Formalobject möglich sei, welches nach seiner beständigen Lehre in der gegenwärtigen Ordnung vom Act der caritas erfaßt wird; und insofern es sich um die factische oder moralische Möglichkeit handelt, sich selbst und somit alles andere allein auf Gott durch die Liebe zu beziehen, fordert er die heilende Gnade in der gegenwärtigen Ordnung nur wegen der Verderbnis unserer gefallenen Natur. Darum soll man nun aber nicht meinen, sagt er in der Lösung des ersten Gegengrundes, daß die übernatürliche Tugend der Liebe keine höhere Vollkommenheit habe als die natürliche. Suarez verlegt diese höhere Vollkommenheit gleich, entgegen dem Inhalt des corpus articuli, in die wesentliche Richtung oder das Formalobject des Actes; der hl. Thomas selbst aber erkennt sie in einer vollkommeneren Art und Weise des begrifflich schon fertigen Actes: caritas diligit Deum super omnia (damit ist doch nach dem hl. Thomas das Wesen oder der Begriff der caritas schon ausgesprochen) *eminentius* quam natura. Und worin besteht dieses eminentius? Um das näher zu bestimmen, vergleicht Thomas nicht etwa die Beziehung des Vermögens zu dem actu und expresse erfaßten Object in dem einen und dem andern Falle, sondern, diese als fertig voraussetzend und mit dem in beiden Fällen gleichen diligit Deum super omnia bezeichnend, untersucht er die Beziehung dieses Actes zu dem ganzen in concreto handelnden Subject und findet, daß er in der bloßen Natur gedacht, den Menschen nur in reelle, wirkungskräftige Beziehung zu

---

senti esse ostendimus, und n. 30: Discursus factus non fundatur in solo principio philosophico . . sed adjuncto principio credito, quod ratio assentiendi seu motivum credendi fide christiana est supernaturale, *ut a nobis probatum est.*

seinem Schöpfer und natürlichen Endziel setzt, in einem in der übernatürlichen Ordnung handelnden Subject hingegen die reelle wirkungskräftige Beziehung zu dem Gegenstand der wahren, übernatürlichen Seligkeit herstellt. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo (nämlich das mit der übernatürlichen Gottesliebe verbundene und in der übernatürlichen Seligkeit zu vollendende Freundschaftsverhältnis mit Gott). Oder wollte etwa jemand das prout est principium et finis naturalis boni zum Formalobject beziehen? Dann handelte es sich sicher nicht mehr um einen Act der natürlichen vollkommenen oder eigentlichen Liebe zu Gott, sondern höchstens um einen Act der natürlichen Gottesverehrung oder Dankbarkeit gegen Gott und des Verlangens nach ihm; und das secundum quod est objectum beatitudinis würde aus der caritas einen amor concupiscentiae machen. Dagegen haben wir in unserer Erklärung nicht nur keinen Widerspruch, sondern, wie gewöhnlich in den Antworten auf die Gegengründe, die weitere Durchführung und Anwendung des im corpus enthaltenen Gedankens. Das super omnia nämlich, welches eine nothwendige Eigenthümlichkeit jeder wahren Liebe zum unendlichen Gute ist, besagt, daß wer diese Liebe hat, jede andere Liebe derselben unterordnet und darum, wie im corpus art. erklärt wird, bei jedem anderen Willens- oder Liebesacte nicht zwar formell das letzte Ziel oder höchste Gut will, aber doch in Wahrheit sich zu demselben hinbewegt, oder wirksam ihm näher kommt. Weil also die Natur nur eine Hinordnung zum natürlichen Endziele hat, so kommt sie auch durch die ihr entsprechenden Acte nur diesem näher; wer dagegen durch die caritas die Hinordnung zum übernatürlichen Ziele hat, kommt auch durch die ihr entsprechenden Acte seinem übernatürlichen Ziele näher. Das ist bekanntlich die ständige Lehre des hl. Thomas[1]). So ist also die höhere Vollkommenheit der caritas gegenüber der dilectio Dei naturalis nicht in dem verschiedenen Wesen des Actes, son-

---

[1]) Vgl. die näheren Darlegungen und Beweise bei Müllendorff in dieser Ztschr. 9 (1885).

dern in der seinem höheren Sein entspringenden höheren Wirksamkeit oder Wirkungskraft zu suchen.

Dem entspricht die Lösung des dritten Gegengrundes. Die höchste Weise Gott zu lieben, nicht zwar dem Grade, geschweige denn dem Wesen des Actes nach, findet sich nur in der übernatürlichen Ordnung. Denn da erreicht die Liebe, nicht insofern sie Liebe, sondern insofern sie übernatürlich ist, Gott als Gegenstand unserer wahren, von Gott gewollten Glückseligkeit. Inwiefern aber die ratio diligendi (d. h. nicht das, was den Act zum Act dieser Liebe macht, sondern das, was mich zur Setzung, zum exercitium dieses Liebesactes bewegt) bei dem übernatürlichen Act immer verschieden sein müsse, werden wir später selbst positiv auszuführen haben.

Die beiden anderen Stellen, welche Suarez[1]) namhaft macht, enthalten auch nicht seine Lehre. 1 2 q. 62 a. 1 trägt der englische Lehrer die theologische Beweisführung für die Nothwendigkeit eingegossener göttlicher Tugenden vor. Und woher nimmt er dieselbe? Etwa aus der Uebernatürlichkeit ihres Objectes in der gegenwärtigen Ordnung? Mit nichten. Er lehrt einfach, daß die natürlichen Kräfte oder Principien dem Endziel einer übernatürlichen Seligkeit, auf welche wir durch die Tugenden hingeordnet werden müssen, nicht proportioniert seien und darum durch die göttliche Kraft (sola divina virtute . . secundum quandam Divinitatis participationem) proportioniert werden müssen. Und wie ist jene Hinordnung auf das übernatürliche Ziel zu verstehen? etwa als die formelle Richtung des Actes? Aber es handelt sich ja auch um den göttlichen Glauben, wo es doch gar zu evident ist, daß das Ziel und die Erfassung des Zieles nicht in das Formalobject hineingehört. Ja es handelt sich sogar um eine Hinordnung auf das letzte Ziel, welche aus dem Begriff jeder Tugend als solcher folgt: Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur. Ist also die zu erreichende Seligkeit blos natürlich, so genügen auch die natürlichen Kräfte: Una quidem (beatitudo est) proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo *pervenire potest* per principia suae naturae. Ist sie aber übernatürlich, so kann ein Schritt, der uns ihr wirksam näher

[1]) AaO. n. 13.

brächte, nur mit der besonderen Kraft Gottes, der Gnade, gemacht werden: Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute *pervenire potest* secundum quandam Divinitatis participationem . . unde oportet quod superaddantur homini divinitus *aliqua principia*, per quae *ita* ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, *sicut* per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem. Klingt das etwa wie des Suarez Theorie von einem neuen Formalobject? oder ist es nicht vielmehr genau unsere oben gegebene Begründung der Uebernatürlichkeit der Heilsacte und darum der entsprechenden Tugenden? Oder wer wird noch an das Formalobject denken können, wenn er nur von der Frucht oder der Wirkungskraft für ein bestimmtes Endziel (pervenire potest) reden hört oder wenn gar der Vergleich mit dem natürlichen Endziel vollständig durchgeführt wird? Gehört denn auch das natürliche Endziel in das Formalobject jeder natürlichen Tugend? Die Hinordnung ist also nicht erkannt oder gewollt, sondern entitativ in dem Sein und darum im Princip des Actes. Wem das noch nicht zur Genüge klar scheint, der vergleiche noch die einfachen Worte des hl. Lehrers ad 3: Dicendum, quod ad Deum naturaliter *ratio et voluntas* ordinatur, prout est natur*ae* principium et finis, secundum tamen *proportionem naturae*.

Deshalb ist denn auch der Beweis für die übernatürlichen moralischen Tugenden, die doch nach Thomas gewiss nicht das letzte Ziel zum Formalobject haben, ganz auf dieselbe Weise aus der nothwendigen Proportion der Kraft zu dem zu erreichenden Ziele geführt; nur daß hier q. 63 a. 3 — worauf sich Suarez zuguterletzt beruft — der wiederholt von uns aufgewiesene Gedanke mit aller nur wünschenswerten Einfachheit und Deutlichkeit erscheint. Respondeo dicendum, quod oportet *effectus* esse suis *causis* et principiis *proportionatos*. Würden also die moralischen Tugenden (und dasselbe gilt natürlich von ihren einzelnen Acten) durch natürliche Principien bewirkt, so könnten sie auch nur diesen entsprechen und nur Wirksamkeit auf dem Wege zum Endziel des natürlichen Menschen haben, auf welches jene natürlichen Principien oder Geisteskräfte (doch wohl nicht formell als ihr Formalobject!) hingeordnet sind. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respon-

deant alii habitus *divinitus causati* in nobis. So wird das auf das übernatürliche Ziel hingeordnete Subject erst vollkommen ausgerüstet inbezug auf die vom Endziel selbst verschiedenen Dinge, nicht mehr quantum ad ipsum Deum immediate, sed . . circa *alias res, in ordine* tamen ad Deum (ib. ad 2). Denn die Wirkungskraft der natürlichen Principien oder Fähigkeiten erstreckt sich eben nur auf die Ordnung der Natur; für die Erreichung eines über sie hinausliegenden Endzieles sind ihre Acte magni gressus praeter viam: *virtus* illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturae, et ideo *in ordine ad finem* supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita (ib. ad 3).

So lehrt der hl. Thomas in diesen wie in anderen Stellen, ganz in Uebereinstimmung mit der ständigen Lehre der Offenbarung, daß unsere (natürlichen) Acte, mögen sie sich auf ein noch so erhabenes Object richten, nichts wert sind für unser wahres ewiges Heil, nicht weil ihr Gegenstand, ihr Formalobject zu niedrig ist, sondern weil wir, weil unsere geschöpfliche Natur zu gering ist im Vergleich zu dem göttlichen Endziel, welches Gottes erbarmende Großmuth uns gesteckt. Darum muss Gott anstatt unserer bloßen Natur in uns wirken, und alles ist groß, was so zustande kommt, sei der Gegenstand unserer Werke auch noch so klein. Das ist gewiss eine viel erhabenere Auffassung der übernatürlichen Ordnung und des Heilswerkes Gottes in uns, als wenn wir uns Werke erdenken, die wir freilich nicht ohne fremde Hilfe verrichten können, die aber ihrem Gegenstand nach mit Gütern göttlicher Ordnung belohnt zu werden verdienen!

So scheint uns auch die Forderung, welche Suarez aaO. n. 18 als unlösbare Schwierigkeit gegen seine Gegner erhebt, daß doch von unserer Anstrengung wenigstens inbetreff des vorzüglichsten Motivs, und nicht blos vom Willen Gottes das Zustandekommen eines übernatürlichen Actes abhängen müsse, in der That ein vernichtendes Argument gegen ihn zu sein. Wenn das nach seiner Auffassung der Fall ist, so ist seine Uebernatürlichkeit nicht nur des Formalobjects, sondern auch der Heilsacte ein unverständlicher Begriff. Wir nehmen aber an, daß ihm diese Aeußerung in der Hitze des Gefechtes mehr unbedacht entschlüpft ist und daß er eigentlich nur sagen wollte, wir müssten doch

Gewissheit darüber haben können, daß wir einen übernatürlichen Act setzen, nicht aber, wir müssten es in der Gewalt haben, einen Act übernatürlich zu machen anstatt blos natürlich. Dann richtet der Pfeil sich freilich nicht auf den Angreifer zurück, schießt aber auch ebensoweit an seinen Gegnern vorbei. Denn eine moralische Gewissheit, daß concrete Acte übernatürlich seien, erlangen wir, die Offenbarung über die übernatürliche Ordnung im allgemeinen vorausgesetzt, nicht zwar aus der, gewiss nicht so leicht zu entdeckenden, Uebernatürlichkeit des Formalobjectes, wohl aber daraus, daß ein bestimmter Act in einem bestimmten Subject als Mittel zu dem wahren übernatürlichen Ziele, gleichsam als Schritt zu demselben hin (in ordine ad supernaturalem finem in der Sprache des hl. Thomas) gesetzt erscheint. Denn dann wissen wir, daß die (übernatürliche) Vorsehung Gottes seine erhebende Hilfe mit demselben verbinden muss bezw. verbunden hat, damit er uns wirksam diesem Ziele näher bringe.

Jedoch führt uns die letzterwähnte Schwierigkeit schon auf die positive Frage, was denn in Wirklichkeit als Vorbedingung im Subjecte zu fordern sei, damit Gott unsere Acte durch Verleihung eines entitativ höheren subjectiven Princips übernatürlich mache. Darauf aber wollen wir heute nicht mehr näher eingehen. Es wird zur allseitigen Begründung unserer schon mehrfach kurz angedeuteten Anschauung ohnehin nöthig sein, wieder neue Begriffe zu entwickeln, neue Gegner zurückzuweisen und vor allem zu zeigen, wie sehr unsere Erklärung mit dem Geiste der Kirche, der hl. Väter und des christlichen Volkes übereinkommt und dem berechtigten theologischen Gefühl Genüge leistet, welches manche zu der begrifflich und thatsächlich unhaltbaren Forderung eines übernatürlichen Formalobjects verleitet hat.



Recensionen.

Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Cult von Dr. Ferd. Knie. Graz, Styria, 1894. IV, 200 S. 8.

Diese neueste Darlegung der kirchlichen Zustände im großen Reiche des Zaren ist dem Gegenstande nach mit Maltzews Publicationen verwandt, in ihrer Richtung aber von denselben grundverschieden.

Auch Knie bestrebt sich in löblicher Weise, den Abendländern die Kenntnis des russischen Gottesdienstes zu vermitteln, — und das hat er mit dem Protoierei von Berlin und Potsdam gemein. In seinen Untersuchungen findet er jedoch, daß die ‚vielfach wahrhaft rechtgläubigen Functionen, infolge des Schismas, im Gegensatze zur officiellen Lehre und Praxis der Kirche stehen', und sucht schließlich auf Grund ‚jahrelanger Beobachtung an Ort und Stelle' darzuthun, daß alle russischen Uebel eigentlich Frucht desselben Schismas sind.

Der Verfasser zerlegt seine Darstellung in folgende zehn Capitel: 1. Entwicklung des russischen Schismas. — 2. Die ‚rechtgläubige' Kirche. — 3. Der Raskól. — 4. De Sancto Spiritu. — 5. Vom Papste. — 6. Die Sacramente. — 7. Die Liturgie. — 8. Der schwarze Klerus. — 9. Der weiße Klerus. — 10. Wo hinaus?

Weil das Buch nicht blos für religiös-kirchliche, sondern auch für politische Kreise bestimmt ist, so hat der Verfasser mehr aus profanen Quellen geschöpft und infolge dessen das theologische Moment minder berücksichtigt.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes, verbunden mit dem Wunsche des Verfassers, das wohlverstandene Interesse für das Geschick

der russisch-schismatischen Kirche durch sein Werk einigermaßen gefördert zu sehen, dürfte es schon rechtfertigen, daß wir zur Vervollständigung des Ganzen, dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, vom theologischen Standpunkt aus, ein paar kurze Beigaben zum vorhandenen Texte hierhersetzen.

1. Es thut dem wissenschaftlichen Werte der Arbeit nicht wenig Eintrag, daß der Verfasser die neuern historisch-kritischen Untersuchungen von Martinov, Pierling, Pelesz und andern katholischen Gelehrten slavischer Nationalität nicht gekannt hat. Heutzutag kann eine Darstellung der ‚Entwicklung des russischen Schismas' ohne Berücksichtigung dieser Forscher nicht mehr den Anforderungen der Wissenschaft entsprechen. Hätte K. diese Resultate benützt, dann würde er, um von andern Irrthümern zu schweigen, weder die Gesandtschaft des ‚Bischofs von Modena' unter Honorius III in Zweifel gezogen (S. 12), noch die Existenz eines ‚Bischofs von Preußen'[1]) unter demselben Papste in Abrede gestellt haben (S. 13).

2. Die russische Kirche wird beiläufig mit dem nämlichen Rechte ‚orthodox', d. h. rechtgläubig genannt wie lucus a non lucendo. Das geht so deutlich aus dem zweiten Capitel hervor, daß der unbefangene Leser es begreiflich findet, wenn der gelehrte Protestant H. von Samson-Himmelstjerna in seinem Schlusswort schreiben konnte, die Behauptung der russisch-schismatischen Kirche, sie sei die rechtgläubige κατ᾽ ἐξοχήν, müsse als freche Anmaßung zurückgewiesen werden.

Zur Illustration des Abfalles der Kirche Russlands von der alten, unwandelbaren Orthodoxie der griechisch-katholischen Kirche hätte das vom Bischof Dr. Pelesz nach authentischen Quellen zusammengestellte Verzeichnis jener dogmatischen Lehrsätze, in welchen die heutige russisch-schismatische Kirche von der ursprünglichen altslavischen abgewichen ist[2]), diesem Capitel beigefügt werden können.

3. Im dritten Abschnitte erhalten wir eine gute kurze übersichtliche Darstellung des Sectenwesens in der russischen Kirche: ein Gegenstand, über den auch diese Zeitschrift früher schon eine ausführliche, streng wissenschaftliche Abhandlung gebracht hat (1890, S. 416—446).

Der Verfasser unterschätzt die dogmatische Bedeutung der durch den Patriarchen Nikon († 1681) vorgenommenen Reform der

[1]) Vgl. oben S. 278. [2]) Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2. Bd, S. 786—790.

liturgischen Bücher. Sind ja doch erst durch diese Neuerung die dogmatischen Irrthümer aus den schismatischen griechischen Vorlagen des Berges Athos in die slavischen Kirchenbücher Russlands übergegangen. Das ist so wahr, daß die unierten ruthenischen Bischöfe, anlässlich der zu wiederholten Malen von den polnischen Königen angeregten Religionsgespräche mit den russischen Schismatikern das stets als unerlässliche Bedingung gefordert haben, daß bei den abzuhaltenden Disputationen nur die alten, unverfälschten, vornikonischen liturgischen Bücher als authentische Quellen benützt werden dürften. Ihren Protest gegen den Gebrauch der unter Nikon revidierten liturgischen Texte motivieren sie gleichmäßig in allen diesbezüglichen Eingaben an Papst, König und Nuntius damit, quod schismatici libros suos ecclesiasticos depravarunt: fidei catholicae dogmata, inter nos et ipsos controversa, ex iisdem libris exterminando [1]. Zum folgenden Capitel werden wir ein auffallendes Beispiel dieser dogmatischen Fälschungen anführen. Nikons ‚Schriftreform' ist in der That doppelt verhängnisvoll für die russische Kirche geworden [2]. Durch sie ist einerseits die Häresie in die officiellen Kirchenbücher eingeschmuggelt und andererseits der Anlass zum großen Abfall, zum Raskol gegeben worden.

4. Der kurzen, theologisch richtigen Erklärung, welche K. von der katholischen Lehre des ‚Ausganges des hl. Geistes vom Vater und Sohne zugleich' hier gibt, fügen wir aus dem schismatischen Brevier den betreffenden Vers als Beispiel dogmatischer Fälschung bei.

Im ursprünglichen, katholischen *Πεντηκοστάριον* der griechischen Kirche heißt es am Pfingstmontag vom heiligen Geist: *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*, a Patre procedens, ot otca ischodiaj, wie das altslavische Brevier richtig übersetzt.

Die griechischen Schismatiker trugen kein Bedenken, *μόνος*, solus, einzufügen und auf diese Weise die häretische Leseart herzustellen: *παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*, a *solo* Patre procedens. Aus der so gefälschten griechischen Vorlage ist dann unter Nikon die wortgetreue Uebersetzung: ot otca *edinago* ischodiaj hervorgegangen, so wie sie heute noch im Pentikostar der russischen Kirche zu lesen ist [3].

Wenn der Verfasser im zweiten Theile seiner Untersuchung der Lehre de Sancto Spiritu (S. 70) schreibt: ‚Es ist un-

---

[1]) Bei *Nilles*, *Ἑορτολόγιον*, t. 1, p. XXX. [2]) Vgl. oben S. 272.
[3]) Näheres über diesen Gegenstand bei *Nilles*, *Ἑορτολόγιον* t. 2, p. 404—410.

bestreitbar, daß die russisch-schismatische Kirche das wahre Priesterthum und die wahren Sacramente besitzt', so ist dem entgegen zu bemerken, daß es viele Achtung gebietende Autoritäten gibt, die beides verneinen[1]).

Zu den schwächsten Partien des Buches gehört, was der Verfasser über die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato in der russischen Kirche sagt. ‚Oft habe ich, so berichtet er aaO., keine Antwort auf meine Frage erhalten, ob in der russisch-schismatischen Kirche die Sacramente denn als Gnadenmittel wirken, beziehungsweise wirken können, da doch durch die Häresie die Wirksamkeit des Spenders der Gnaden, des heiligen Geistes, unterbunden wird? — Der Einwand, die Sacramente wirken ex opere operato, ist hier unbedingt nicht stichhaltig, da doch zum fruchtbaren Empfange der Sacramente die intentio des Empfängers gehört; Häresie dürfte doch wohl zu den ‚Hindernissen' gehören, die Canon 6 in der Entscheidung de sacramentis in genere (sess. VII) des Tridentinums erwähnt'!

Den Lesern einer ‚Zeitschrift für katholische Theologie' gegenüber sind wir der Mühe überhoben, den theologischen Nonsens, der in dieser Beweisführung liegt, aufzudecken und zu widerlegen. Sie werden es sicherlich mit uns, im Interesse der wissenschaftlichen Reputation des im übrigen hochgebildeten und sehr verdienten Herrn Verfassers, bedauern, daß sein Buch durch einen solchen Passus verunziert worden ist.

5. Ganz zweckentsprechend ist die kurzgefaßte Darlegung der Gründe des päpstlichen Primates. Wenn gleich zu Anfang gesagt wird, im slavischen Glaubenssymbol werde die Kirche eine Synode genannt, so dürfte das dem deutschen Leser schwer verständlich sein. Wie es der Verf. an andern Stellen mit Recht gehalten, so hätte er auch hier zur Erklärung des Wortes Synode das *sobornuju* des Originals beisetzen und erläutern können. Es würde sich daraus die schismatische Theorie von der Nothwendigkeit ‚der fünf Patriarchate der Kirche' als der fünf Sinne des mystischen Leibes Christi[2]) von selbst als hinfällig erwiesen haben.

Ueber die liturgische Theologie, d. h. über die Darstellung und Erhärtung der katholischen Glaubenslehren aus den liturgischen Büchern der griechischen Kirche besteht eine reiche classische

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1880, S. 744—745. [2]) Vgl. hierüber De necessitate quinque thronorum patriarchalium ex quinque sensibus, ad perfectum Christi corpus requisitis, deducta: bei *Nilles*, *Ἑορτολόγιον* t. 1 p. 459.

Literatur aus älterer und neuerer Zeit, aus der die Citate bei unserm Verfasser (S. 72) gar zu spärlich ausgefallen sind. Die Sache ist zu wichtig, als daß wir nicht auf die vorzüglicheren Autoren, die unmittelbar aus den Quellen selbst geschöpft, hinweisen sollten.

Das reichhaltigste Werk dieser Art ist zuerst zu Blasendorf in Siebenbürgen, in rumänischer Sprache, als Florea adeverului erschienen und bald darauf (1758), ins Lateinische übersetzt, unter dem Titel Flosculus veritatis de ecclesiarum unione veröffentlicht worden. Es hat mehrere Auflagen erlebt, von denen die letzte durch Card. Pitra zu Rom, in der Propaganda 1862, besorgt wurde [1]).

Größere Berühmtheit hat ein slavisches, in Briefform verfaßtes opus theologico-liturgicum des Card. Lewicki, griechisch-katholischen Erzbischofes und Metropoliten von Lemberg, erlangt, und das nicht blos wegen des hohen Ansehens seines Verfassers, sondern auch wegen der glänzenden Approbation, die ihm seitens des hl. Stuhles zutheil geworden. Am 17. Juli 1841 schreibt Gregor XVI an den Cardinal: Gratulamur speciatim de ratione a Te prudentissime adhibita, ut Pontificii Primatus dogma testimoniis etiam confirmares librorum liturgicorum, quibus Rutheni seu Graeco-Russi omnes tum catholici tum acatholici diversarum nationum ad nostra usque tempora usi sunt . . Confirmatio haec peculiarem habet vim catholicis ejus ritus in sanctae unionis cultu custodiendis, eademque Graeco-Russos seu Ruthenos acatholicos luculentiori quodam proprii sui oris testimonio redarguit [2]) . . Nec refert, si recens apud hos aliqua in libris liturgicis resecta forsan hoc in genere [3]) aut subdole immutata fuerint [4]) quum immo ex mutationibus hujusmodi nedum ipsarum auctores inexcusabiles fierent, sed ipsa quoque illorum testimoniorum vis illustrior per eam fraudem ac manifestior evaderet.

Außer den zwei genannten Werken sind aus der Menge derartiger Bücher als besonders lesenswert zu bezeichnen die

[1]) Näheres darüber bei *Nilles*, Ἑορτολόγιον t. 2 p. 384—386. [2]) Bei *Nilles*, op. cit. t. 1 p. XXXV. [3]) Dies bezieht sich unter anderem auf die im Officium des 29. Juni vorgenommene Verstümmelung, durch welche das: *Πέτρε, τῆς πίστεως ἡ πέτρα* aus dem ursprünglichen Texte in frevelhafter Weise ausgemerzt wurde. Beide Lesearten, die unverkürzte, authentische des alten Originals und die verstümmelte des schismatischen Breviers, stehen bei *Nilles*, op. cit. t. 1 p. 194. [4]) Vgl. die im vorhergehenden Abschnitte S. 338 erwähnte Fälschung.

Publicationen des heiligen Erzbischofes Josaphat, des Card. Pitra, der PP. Cozza-Luzi, Gagarin, Tondini und anderer Gelehrten, die wir im *Ἑορτολόγιον* angeführt haben. Sie haben sämmtlich unmittelbar aus den Quellen geschöpft und ihre Argumentation gegen die Schismatiker auf die alten, unverfälschten liturgischen Texte aufgebaut.

Das Capitel ‚vom Papste' schließt unser Verf. mit der ganz richtigen Erwägung, daß in der russisch-schismatischen Kirche ‚an die Stelle des Primates der Cäsareopapismus getreten ist mit seiner Caricatur des Synodal-Principes, mit dem allerheiligsten dirigierenden Synode, welcher als oberste Kirchenbehörde des Reiches staatlichen Charakter hat und ganz in der Hand des Zaren steht. In dem Eide, den die Mitglieder des Synods zu leisten haben, heißt es wörtlich also: Confiteor porro et jurejurando assevero, supremum hujusce collegii judicem esse ipsum totius Rossiae monarcham Domnum nostrum clementissimum.

6. Zur Darstellung der Verwaltung der Sacramente möge eine kurze Randglosse zu S. 77 Platz finden. K. schreibt daselbst: ‚Wenn es darin [1]) heißt:

= Erbarme dich nach deiner großen Barmherzigkeit dieser deiner Magd N., die in Sünden befangen absichtlich oder unabsichtlich in die Tödtung verfallen ist, indem sie das in ihr Empfangene abgelegt hat =,

und wenn in demselben Gebete derselbe Gedanke nochmals wörtlich wiederkehrt, so mag das dem Fernstehenden immerhin zu bedenken geben, — dem Kenner russischer Gepflogenheiten fällt diese Tolerierung der procuratio abortus nicht weiter auf'.

Der Verfasser thut hiemit diesem Gebet entschieden Unrecht. Es ist dasselbe nämlich dem alten katholischen Rituale oder *Εὐχολόγιον* der griechischen Kirche entnommen und wird auch von den abendländischen Gelehrten in sehr gutem katholischen Sinne erklärt [2]).

Auf die Erfahrung gestützt und durch die Canones belehrt, versichern sie uns, daß ängstliche Mütter, die in diese traurige Lage kommen, meistens durch den Gedanken beunruhigt werden,

---

[1]) Im ‚Gebet bei einer Frau, welche die Leibesfrucht abgelegt hat'.
[2]) Im Originaltexte lautet das Gebet: *Τὴν ἐν ἁμαρτίαις εἰς φόνον περιπεσοῦσαν ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ συλληφθὲν ἀποβαλλομένην, ἐλέησον κατὰ τὸ μέγα σου ἔλεος, καὶ συγχώρησον αὐτῆς τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια πταίσματα.*



daß sie es ihrerseits vielleicht an der nothwendigen Vorsicht hätten fehlen lassen und so möglicherweise wohl in causa etwas schuldig an dem Abortus sein könnten. Um sich nun für jeden Fall die Ruhe des Gewissens zu sichern, lassen solche Frauen die ‚große Barmherzigkeit Gottes‘ auf sich herabflehen und um Verzeihung für alle Fehler und Nachlässigkeiten bitten, inwiefern sie sich solcher vor dem Herrn schuldig gemacht haben könnten: *τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια.*

Goar, der berühmteste lateinische Commentator des griechischen Rituals, schreibt zu diesem Texte: Expiant his orationibus graeci mulieres abortivum patientes (etiam innoxias, casu vel naturae imbecillitate foetum mortuum abjicientes) . . mitigandis conscientiae scrupulis, quibus timidiores mulierculae caedis in foetum perpetratae seipsas condemnare consueverunt.

Mit der hier von Goar bezeugten Erfahrung stimmt auch vollkommen überein, was wir über den nämlichen Fall in den alten Canones der römischen Kirche lesen. Unter vielen andern hieher gehörigen Aussprüchen heißt es allda: Bonarum mentium est, ibi culpam timere, ubi non est [1]). Derlei ängstliche Seelen sollen sich, zu ihrer größern Sicherheit und zur Beruhigung des Gewissens, wenn auch nicht einer eigentlichen Strafe (poena), so doch einer Pönitenz unterziehen: tutius est, ad cautelam poenitentiam agant [2]); und zwar so, daß mulier, quae concipit et occidit filium aut filiam in utero *sine culpa,* tres quadragesimas poeniteat [3]).

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daß K. dies uralte katholische Gebet mit Unrecht beschuldigt, die Tolerierung der procuratio abortus zu bezeugen [4]).

Indem wir das Vorhergehende zu Gunsten des alten euchologischen Textes anmerken, soll damit in keiner Weise dem widersprochen sein, was der Verf. wiederholt von den ‚russischen Gepflogenheiten‘ schreibt.

Bei der Beschreibung der Taufceremonien vermissen wir ungern den Ritus, welchen die schismatischen Slaven bei der Aufnahme eines römisch-katholischen Lateiners in ihre Kirche und bei der Wiedergeburt desselben zu beobachten pflegen.

Wir besitzen darüber zwei authentische Visitationsprotokolle der

---

[1]) Gl. ad c. De infantibus 3. X de his qui filios (V, 10). [2]) Ebd. [3]) Epist. Gregorii P. III ad s. Bonifat., archiep. mogunt. (Migne, PL. 89, 593). [4]) S. 95 macht K. nochmals — unter Hinweis auf dasselbe Gebet — auf die ‚kirchliche Tolerierung‘ dieses Frevels aufmerksam.



Erzbischöfe von Zara, ein lateinisches von Mgr. Zmajević (1713—1745) und ein italienisches von Mgr. Caraman (1845—1871).

In dem ersten heißt es wörtlich [1]): Serbi (latinum) baptizandum in scrutinio interrogant:

1. Abrenuntias Papae romano?
2. Abrenuntias jejunio sabbatino?
3. Abrenuntias cruci latinae?

Das andere Document stimmt der Sache nach mit dem lateinischen ganz überein. Der betreffende Passus lautet [2]): I moderni Serviani si servono di questa formola, allorchè riesce loro di battezzare qualche cattolico:

1. Rinunzi tu a Pietro leproso, il Papa romano?
2. Rinunzi tu alla croce latina?
3. Rinunzi tu al digiuno di Sabbato?

Da K. des hier abzuschwörenden lateinischen Samstagsfastens nur einmal im Vorübergehen erwähnt (S. 3), ohne die Bedeutung desselben in den Controversen mit den Abendländern hervorzuheben, so setzen wir aus dem letztgenannten Protokoll die Erklärung der Wichtigkeit dieses Streitpunktes hieher. In fatti, so bezeugt Caraman, hanno in tanto orrore il digiuno di Sabbato, che non trovando carne in quel giorno da cibarsi, devono per dogma de' loro calogeri in abbominio del rito latino rodere un osso, o lambire colla lingua la mano e il coltello con cui hanno tagliato la carne, o ferirsi legermente la mano per succhiare qualche gioccia di sangue.

7. Die Liturgie ist besser übersetzt als bei Maltzew; sie ist jedoch nicht vollständig, da die neuern, seit 1881 angeordneten Gebete für den Kaiser fehlen [3]).

Es überrascht in diesem Theile, wahrzunehmen, daß ein Gelehrter über die Liturgien der griechischen Kirche schreibt, ohne recht zu wissen, was er mit Gregorios ‚Dialogos' anfangen soll (S. 120). Und dann erst der Satz: ‚eine Liturgie des Gregorios Dialogos kennt man in Rußland nicht'!

Hat es denn jemals in Rußland eine authentische Ausgabe des Meßbuches gegeben, die nicht die ‚göttliche Liturgie der vorgeweihten Gaben (missa praesanctificatorum) des hl. Gregorios Dialogos' (sv. Grigorija Dvoeslova) enthalten hätte und annoch enthielte [4])?

---

[1]) Vgl. Katolička Dalmacija 1882, N. 39. [2]) Ebd. N. 41. [3]) Siehe oben S. 267. [4]) Daß und warum unter Gregorios ὁ Διάλογος der hl. Papst Gregor der Große zu verstehen ist, wird hier als bekannt vorausgesetzt, kann aber im Nothfall auch aus dem bereits früher angeführten Ἑορτολόγιον t. 1 p. 120—121, ersehen werden.

8—9. Qui nimium probat, nihil probat. Das trifft auch bei der Beschreibung der unter dem schwarzen und weißen Klerus herrschenden Uebel zu. Durch Uebertreibung der vorhandenen Missstände werden dem Gegner die Waffen der Vertheidigung in die Hand gedrückt — zum großen Schaden der guten Sache.

Wenn vom schwarzen Klerus einfachhin behauptet wird, kein russischer Mönch habe für Leben und Wissenschaft etwas geleistet, was seinen Namen der Nachwelt hätte überliefern müssen (S. 170): so kann der Russe die Unrichtigkeit eines solchen Urtheiles schon durch den einen Hinweis auf den gelehrten Archimandriten Sergius, dessen kürzlich erst in dieser Zeitschrift (1893, S. 524) Erwähnung geschehen, darthun und sich mit Recht über ungerechte Behandlung seitens der Lateiner beklagen.

Und wenn dann vom weißen Klerus gesagt wird, das Beichtgeheimnis werde durch die Beweibtheit der Popen in Frage gestellt, wie wohl nicht näher ausgeführt zu werden brauche (S. 83): so ist das eine höchst verletzende, ungerechte Rede, die, um von allem andern zu schweigen, der constanten, allgemeinen Erfahrung widerspricht.

In der österreichisch-ungarischen Monarchie zählt die griechisch-katholische Kirche weit über 2000 verheirathete Priester, die meist in der Seelsorge thätig sind und die Beichten der Gläubigen, oft auch der des lateinischen Ritus, anhören. Nun ist es aber unsers Wissens noch nie vorgekommen, dass wegen des Standes der Ehe, in welchem der griechisch-unierte Beichtvater lebt, das Beichtsigill irgendwie verletzt worden wäre.

Mit dieser wohlgemeinten Warnung vor Uebertreibungen sollen jedoch die vorhandenen enormen Schäden, welche der Verf. am russisch-schismatischen Klerus aufgedeckt hat, in keiner Weise in Abrede gestellt werden.

10. In der allgemeinen Schlussſitzung des vorjährigen eucharistischen Congresses zu Jerusalem ‚sprach P. Tondini von den vortrefflichen Dispositionen der Russen und über die Hoffnungen ihrer Vereinigung mit der katholischen Kirche‘. So berichtet das Kölner Organ des Vereines vom hl. Grabe, ‚Das heilige Land‘ (1893, S. 48).

Was K. im letzten Capitel aus zuverlässigen Quellen mittheilt, ist wahrlich nicht geeignet, diese Hoffnungen einer nahen Wiedervereinigung Russlands mit Rom zu beleben. ‚Die Aussichten

auf eine baldige Union, so schließt er mit Recht, sind sehr trübe und die obwaltenden Schwierigkeiten groß'.

In all dem müssen wir, soweit unsere Kenntnis reicht, dem Verf. beistimmen und deshalb auch seinen letzten Satz unterschreiben, daß einstweilen das einzige Mittel, das Erfolg verspreche, das Gebet für die Wiedervereinigung der russischen Kirche mit der Una Sancta Catholica et Apostolica sei: und das um so mehr, als der lateinische Patriarch von Jerusalem, Mgr. Piavi, in der gedachten Sitzung des eucharistischen Congresses diejenigen, welche über den langsamen Fortgang der Union der griechischen Kirche im allgemeinen auf dem Congresse geklagt hatten, auf dieses nämliche einzige Mittel hinwies: ,Gott allein, sagt er, kennt die Gründe, warum die Griechen nicht zur Union kommen. Um die Union herbeizuführen, ist es nöthig, den Zorn Gottes durch das Gebet und durch fromme Werke abzuwenden. Es gilt, die Herzen auf beiden Seiten zu bereiten'. (Vgl. ,Das heilige Land' aaO).

N. Nilles S. J.

Abbé Rohrbachers Universalgeschichte der katholischen Kirche, Achtzehnter Band. In deutscher Bearbeitung von Dr. Karl Werner. Münster, Theissing'sche Buchhandlung, 1891. XXXIII + 576 S. 8.

In einer Schrift über den Unterricht in der Kirchengeschichte hat Abbé Douais, Professor dieses Faches an der katholischen Facultät zu Toulouse, die Werke von Rohrbacher und Darras ungenügend genannt; der Erfolg, den sie in Frankreich gehabt hätten, gelte im Auslande als der stärkste Beweis für den Niedergang der historischen Studien bei dem französischen Klerus[1]). Der Bollandist P. De Smedt theilt in seinen Principes de la critique historique (1883) S. 286 das Urtheil Douais' über den Wert der Rohrbacher'schen Geschichte. Nun, das Ausland steht dieser Geschichte gar nicht so ablehnend gegenüber, wie Douais meint. In Deutschland ist 1860 der erste Band einer Bearbeitung erschienen.

Es war in gewissem Sinne ein heroisches Unternehmen. Anerkennenswerte Consequenz hat die übernommene Aufgabe soweit fortgeführt, daß nun etwa zwanzig Bände des deutschen Rohrbacher vorliegen, der jedenfalls weit besser ist als der französische. Der Verfasser des Originals, dessen Unzulänglichkeit Hülskamp schon

[1]) Vgl. *Bulletin critique* 1883, 34.

im Vorwort zum zweiten Bande bezeugt, wird allmählich ganz aus seiner eigenen Geschichte hinausgedrängt und kommt nur noch auf dem Titelblatte zur Geltung. Und das mit gutem Grund. Knöpfler, der Bearbeiter des dreiundzwanzigsten Bandes, sah sich ‚außer Stande, einen auch nur einigermaßen namhaften und bedeutenderen Theil von Rohrbachers Werk zu verwerten'. Wenn man nicht geradezu absichtlich für Maculatur arbeiten wollte, sei an eine einfache Uebertragung ins Deutsche, mit den etwa nöthigen Ergänzungen und Berichtigungen, gar nicht zu denken gewesen.

Dieselben Klagen hat auch Karl Werner in dem Vorwort des achtzehnten Bandes ausgesprochen. ‚Die unübersichtliche Anordnung des Stoffes, die eigenthümliche Geschichtsauffassung und die bisweilen sonderbaren Anschauungen, die ungleiche Behandlung in der Darstellung, welche der Kirchengeschichte der einzelnen Länder zutheil wird usw., all das bestimmte mich, von dem französischen Werke völlig abzusehen und die für Band 18 in Betracht kommende Geschichtsperiode vollständig auf Grund einer neuen Eintheilung und unter möglichst erschöpfender Heranziehung der einschlägigen kirchen- und profangeschichtlichen Quellen und Bearbeitungen zur Darstellung zu bringen. Die wenigen Paragraphen, welche aus Rohrbachers Werk herübergenommen wurden, sind von Rohrbacher entweder fast wörtlich aus Hurter oder Raumer ins Französische übertragen worden und gab ich sie [!] im Anschlusse an die genannten deutschen Geschichtschreiber, oder es sind Reden und Briefe, die ich aus dem urkundlichen Originaltexte übersetzte'. Ganz in der Ordnung. Nur dürfte sich zur Hebung des Interesses für die Neubearbeitung, welche mit Rohrbacher ja nur den leeren Namen theilt, ein vollständiger Specialtitel sehr empfehlen, ähnlich wie bei der von Heeren, Ukert und Giesebrecht herausgegebenen Geschichte der europäischen Staaten oder bei den Jahrbüchern der deutschen Geschichte.

Das mit großem Fleiße gearbeitete Buch Werners umfaßt die Pontificate Innocenz' III 1198—1216 (S. 1—399) und Honorius' III 1216—1227 (S. 401—574). Die Regierung Innocenz' III, ‚in dessen Adern germanisches Blut rollte', wird in zwölf Capiteln behandelt. Der Verfasser zeichnet nach einer kurzen Erzählung des Vorlebens dieses Papstes, den Gregorovius den Augustus des Papstthums, den Schöpfer und Vernichter von Kaisern und Königen genannt hat, in sachgemäßer Eintheilung dessen Beziehungen zu Italien, zu Deutschland, zu Frankreich, zu England, zu den Staaten der iberischen Halbinsel, zu den nordischen Reichen, zu Ungarn, zu den slavischen Völkern und zum Orient. In besonderen Capiteln kommen die Maßnahmen gegen

die Häretiker, das synodale Leben und die Universitäten zur Sprache. In ähnlicher Weise gruppiert sich der Stoff in fünf Capiteln über Honorius III, denen ein sechstes über die beiden großen Bettelorden und deren Stifter angereiht ist.

In der Beurtheilung Innocenz' III steht Werner auf dem Standpunkt Friedrich Hurters, welcher in seinem gediegenen, geistvollen Werke, das so bald nicht veralten wird, die erhabene Gestalt jenes Papstes zum ersten Male nach Gebür gewürdigt hat. Werner schließt seine Darstellung mit folgender Charakteristik: ‚Ein großer und, wenn man den Erfolg betrachtet, wohl der größte Pontificat, den die Geschichte kennt, hatte mit dem Hingange Innocenz' III seinen Abschluss gefunden. Innocenz war ein Mann aus Erz gegossen und aus einem Gusse. Von seinen Rechten wie von seinen Pflichten war er aufs innigste überzeugt. Klar und bestimmt schwebte ihm bei allem, was er unternahm, sein Lebensziel, Verwirklichung des christlichen Gottesstaates, Realisierung der res publica christiana des Mittelalters, vor Augen. Unentwegt strebte er diesem seinem Ziele zu. Weitaus die meisten seiner Unternehmungen waren von Erfolg gekrönt. Wenn bisweilen die Macht der Verhältnisse stärker war als er und unvorhergesehene Hemmnisse wie zB. in der deutschen Thronfrage oder bei dem lateinischen Kreuzzuge seine Pläne völlig über den Haufen warfen und ihn zwangen, mit den veränderten Verhältnissen zu rechnen, so gelang es doch seinem weit ausschauenden Blicke, auch hier noch zu retten, was zu retten war‘ (W. 374).

Sehr verhängnisvoll wurde es, daß Innocenz sich in der Person des Welfen Otto vollständig getäuscht hat. Otto trug kein Bedenken, vor Erreichung seines Zieles dem Papste die heiligsten Eide zu schwören. Aber ‚gleich nach der 1209 October 4 zu Rom empfangenen Kaiserkrönung‘, schreibt Böhmer, Regesta imperii 1198—1254 (1849) S. XVIII, ‚warf Otto die Maske ab und wendete sich nun gegen die Kirche, die so viel für ihn gethan und gelitten, der er alles zu verdanken hatte, indem er Gutes mit Bösem vergeltend nach dem Besitzthum griff, das er ihr nur eben zugeschworen hatte. Als ihn Innocenz III mahnte an das, was von ihm so heilig verheißen und besiegelt worden, antwortete er, der Papst möge die Versprechungsurkunde nur immerhin bei andern dergleichen in seinem Kasten bewahren. Roherer Undankbarkeit möchte die Geschichte wenig Beispiele haben‘.

Zum Unglück für Kirche und Staat wurde leider der Staufer Friedrich II, der nach dem Sturze Ottos von Innocenz in Aussicht genommene Erbe der Kaiserkrone, ein Beispiel von ganz ähnlicher Undankbarkeit. Freilich Ottokar Lorenz, Deutsche Geschichte

im 13. und 14. Jahrhundert 1 (1863) S. 25, fand ‚Friedrichs II größtes Unglück in seiner schlechten Erziehung durch den Papst'. Aber schon der sehr unverdächtige Otto Abel hatte in seinem 1856 erschienenen Buche über Otto IV und Friedrich II S. 87 gesagt: ‚Das spätere Leben Friedrichs liefert den Beweis, daß für seine Bildung und wissenschaftliche Unterweisung mehr geschah, als man bei den Verhältnissen, unter denen er aufwuchs, erwarten sollte'. Eduard Winkelmann hat sich diese Auffassung angeeignet und gibt ihr in dem zweiten Bande seiner Geschichte Philipps von Schwaben und Ottos IV von Braunschweig (1878) S. 81 folgenden Ausdruck: ‚Innerhalb der durch seine Stellung gebotenen Beschränkung hat Innocenz mit einer bewunderungswürdigen Hingabe, die nur zu oft verkannt worden ist, seinen vormundschaftlichen Pflichten genügt. Oder wurden diese etwa dadurch beeinträchtigt, daß er, wenn eine Gelegenheit sich bot, auch seinen Verwandten eröffnete Lehen im Königreiche anwies? Gerade in ihrer Abhängigkeit von ihm lag die Bürgschaft für ihre Treue auch gegen den König'[1].

Hätte Friedrich die Bahnen nie verlassen, die sein Vormund ihm gezeichnet, wäre er der Worte dieses Papstes auch nach dessen allzu frühem Tode eingedenk geblieben, er hätte bei seinen herrlichen Geistesgaben und bei seiner langen Regierungsdauer der Welt das reichste Maß von Glück und Segen bringen können. Vidi eum et aliquando dilexi, sagt der italienische Chronist Salimbene aus dem Orden des heiligen Franciscus, et ut breviter me expediam, si bene fuisset catholicus et dilexisset Deum et Ecclesiam suam, paucos habuisset in Imperio pares in mundo[2].

---

[1]) Vgl. Werner 22 45 374. [2]) Ed. Parm. (1857) 166 f. Nach Ottokar Lorenz ‚fehlte Friedrich II nur Eines: das harmonische Wesen eines edeln Charakters. Seine Natur war dazu geschaffen, mit der Gewaltsamkeit seiner Bewegungen die schwachen schwankenden Geleise der alten Kaiserpolitik vollends zu zerbrechen. Er war zum Revolutionär mehr geeignet als zum Staatsmann, mit der Schlauheit und Tapferkeit eines Cromwell verband er den Sansculottismus und die Grausamkeit eines Robespierre. Und darin liegt doch eine der größten Ironien der Geschichte, daß dieser Mann ein Zögling Innocenz' III, ganz und gar ein pädagogisches Product jener Geistlichkeit war, die in ihren Theorien die Geheimnisse der Weltregierung am tiefsten begriffen zu haben glaubte. Zweimal ist es dieser Partei begegnet, daß sie das Gegentheil von dem erzog, was sie zu erzielen wünschte, im 13. Jahrhundert an diesem Friedrich, im 18. an jenen Zöglingen der Jesuiten, welche die Geschichte der französischen Revolution zu nennen weiß' (Deutsche Geschichte 1, 25).

Man kennt die Heuchlerrolle, welche Friedrich, gleich Otto dem IV, gespielt hat, um Kaiser zu werden. Auch die fähigsten Apologeten des Mannes werden die Treulosigkeit nicht wegdisputieren können, mit welcher er den guten Papst Honorius III hinhielt und schließlich unter Preisgebung mehrfacher Schwüre das durchsetzte, wonach sein Herz verlangte, die Vereinigung Deutschlands und Siciliens. Nie und nimmer durften die Päpste eine derartige Verbindung gestatten. Die Rücksicht auf ihre Selbsterhaltung verbot es ihnen. So war der Kampf nothwendig gegeben.

Wann hat Friedrich II zu heucheln begonnen? Werner S. 405 meint mit Heinrich von Sybel, daß er schon als Jüngling von sechzehn Jahren ein durchtriebener, falscher Diplomat gewesen sei. Er habe bei seiner Reise nach Deutschland 1212 ein völlig anderes Ziel gehabt, als es schien. ‚Er kam, um als Verbündeter oder Creatur des Papstes die deutsche Krone zu erlangen', sagt von Sybel; ‚er versprach dem Papste, dann einen Kreuzzug zu machen, zugleich aber ohne Zaudern die neapolitanische Regierung seinem in den Windeln gekrönten Sohne abzutreten, weil dem Papste nichts gefährlicher dünkte, als die Beherrschung Neapels durch einen starken, zugleich in Deutschland und Oberitalien mächtigen Fürsten. So war das officielle Programm. In Wahrheit aber fühlte sich Friedrich, in Neapel geboren, in Sicilien erzogen, ganz und gar als Italiener, war entschlossen, gerade umgekehrt seinen Sohn zum nominellen deutschen König zu ernennen, für sich selbst aber auf italienischem und vielleicht auch auf orientalischem Boden sein kaiserliches Regiment zu festigen und, wenn der Papst sich dem widersetze, den Kampf auf Leben und Tod nicht zu scheuen. In solchen Gedanken kam er nach Lothringen und an den Rhein'. Daß diese Darstellung den Thatsachen entspricht, wird sich aus den Quellen schwerlich nachweisen lassen. Vielmehr dürfte auf Grund der überlieferten Nachrichten das zweideutige Spiel Friedrichs erst nach dem Tode seines hohen Vormundes anzusetzen sein.

Daß die Kreuzzugsidee auf alle Unternehmungen Innozenz' III stark einfloß, hat Werner klar ausgesprochen und gezeigt[1]). ‚Das Streben, dem heiligen Lande Hilfe zu bringen, ist einer der Haupt- und Angelpunkte seiner ganzen Politik, der überall bestimmend und maßgebend einwirkt und hervortritt' (S. 197). Es war auch der Grundgedanke Honorius' III, dessen außerordentliche Bemühungen um die Kreuzzugsangelegenheit niemand so hoch stellt wie Röh-

[1]) Vgl. die Worte des Papstes vom 15. August 1198 bei *Migne* PL 214, 310 BC.

richt in den nach dem Buche Werners erschienenen ‚Studien zur Geschichte des fünften Kreuzzuges‘ (1891). ‚Honorius übernahm‘, sagt Röhricht S. 9, ‚mit thatkräftigem Eifer und treuer Begeisterung die schwere Aufgabe. Die Zahl seiner darauf zielenden Verordnungen ist größer als die seiner Vorgänger und Nachfolger, so daß man wohl sagen kann, daß die Kreuzzugsthätigkeit des Papstthums in ihm ihren Höhepunkt erreicht hat‘. In dieser Sorge für das heilige Land, welche den gesammten Ideenkreis des Papstes beherrschte, und freilich auch in dem Vertrauen auf die Ehrlichkeit eines Fürsten, für welchen selbst die natürliche Moral keine Schranken zog, liegt der Schlüssel für die Nachgiebigkeit, die Honorius bewies, so oft der Staufer seine diplomatischen Künste mit einem neuen Kreuzzugsversprechen begleitete.

Bei aller Anerkennung des Wertes vorliegender Arbeit sei es gestattet, einige Wünsche zu äußern. Das Buch bewegt sich mit Vorzug im Rahmen der politischen Geschichte[1]). Warum hat doch der Verfasser das sogenannte culturhistorische Moment so wenig berücksichtigt? Die leitenden Gesichtspunkte und ausgiebiger Stoff sind im zweiten und dritten Bande des Hurter'schen Werkes niedergelegt. Eine Universalgeschichte der katholischen Kirche durfte die allerdings schwierige Aufgabe nicht umgehen, das Leben der Völker und der einzelnen Gesellschaftsstufen zu schildern, insofern diese sich dem Einflusse der Kirche eröffnet oder verschlossen haben. Auch eine schärfere Zeichnung, namentlich Innocenz' III auf Grund seiner ascetischen und homiletischen Schriften wäre am Platze gewesen. Werner hat den Papst fast nur auf der Hochwarte der Zeit betrachtet. Ein tieferes Verständnis dieses Charakters wäre dem Leser ermöglicht worden, wenn der Verfasser ihn nicht blos in seiner officiellen Stellung, sondern auch nach den innersten Triebfedern seines Denkens und Wollens und nach jenen mehr persönlichen Richtungen hin gezeichnet hätte, für welche das Buch S. 375 lediglich auf Hurter verweist.

Das Wort transsubstantiatio kommt nicht zum ersten Male in den Acten des Lateranconcils von 1215 vor (W. 352[2]), sondern findet sich schon bei einem ehemaligen begeisterten Schüler Berengars, dem rechtgläubigen Erzbischof Hildebert von Tours † 1132.

Daß sich die abgekürzten Citationen für jeden, ‚der sich mit Geschichte befaßt, von selbst verstehen‘, wie W. auf der letzten Seite annimmt, bezweifelt Referent ernstlich; er ist der Ansicht, daß gar mancher, der sich mit Geschichte befaßt, einige Schwierigkeiten empfinden wird zB. bei dem Citate ‚Schwemer S. 20‘ (53[3]) oder ‚Delisle S. 502‘ (104[2]) uff. S. 86 unten ist zu corrigieren Trient für Triest. Es würde sich empfehlen, die Regesten Böhmer-Fickers nicht nach den Seiten, sondern nach den Nummern zu citieren.

---

[1]) Das Verhältnis Innocenz' III und Honorius' III zu Sardinien ist, so viel ich sehe, von Werner nicht behandelt worden.

Möchten die Studien über das dreizehnte Jahrhundert auch auf katholischer Seite immer eifriger betrieben werden. Es ist das großartigste Jahrhundert der christlichen Zeit und hat die Umwälzung, welche während des fünfzehnten und sechzehnten auf allen Gebieten erfolgte, wesentlich bedingt.

Emil Michael S. J.

Pastoraltheologie von J. B. Renninger, Dr. theol., weiland Regens des geistlichen Seminars, dann Domcapitular in Würzburg. Herausgegeben von Fr. A. Göpfert. Freiburg, Herder, 1893. XII, 576 S. gr. 8.

Die von Renninger für Herders theologische Bibliothek verfaßte Pastoraltheologie hat Göpfert, der bekannte Würzburger Moralist, der Oeffentlichkeit übergeben. Es gereicht dem Werke zu großem Vortheile, daß G. bei aller Pietät und Schonung gegen den vom Verfasser fertig gestellten Text doch überall ergänzende und verbessernde Zusätze gemacht hat. Man wird nicht leugnen, daß R. ganz darauf bedacht, durch den Unterricht in der Pastoral die Candidaten des Priesterthums für ihren hl. Beruf zu erziehen und zu begeistern, die praktische Seite des Faches zu sehr verkürzt hat. Wer durch den Unterricht in Moral und Pastoral dem Studierenden der Theologie, der zu seelsorgerlicher Thätigkeit bestimmt ist, den ganzen und vollen Nutzen bringen will, darf die praktischen Fragen nicht umgehen. G. hat das vorliegende Werk durch das umfassende casuistische Detail, das er allenthalben einschaltet, um vieles brauchbarer und nützlicher gestaltet. Dasselbe hat durch die verbessernde Hand des Herausgebers noch einen anderen Vortheil gewonnen. R. ist im Princip zwar Probabilist, hat aber in der Anwendung des Princips nicht alle Ueberbleibsel anderer Systeme abgestreift; G. macht mit dem Probabilismus Ernst und führt das System in seinen Consequenzen überall durch; er findet daher öfter Gelegenheit, die Ansichten R.s in etwa zu berichtigen. Das casuistische Detail ist mit seltener Genauigkeit und Correctheit eingefügt worden. Daß andere hie und da eine abweichende Ansicht der aufgestellten vorziehen möchten, ist auf diesem Gebiete selbstverständlich.

S. 56 wird zuversichtlich behauptet, ‚der Diakon, welcher ohne die ausdrücklich ertheilte Erlaubnis des Pfarrers die feierliche Taufe spendet, wird irregulär‘. Andere halten das blos für probabel; und wieder andere meinen, vielleicht mit mehr Grund, der Diakon verfehle sich in diesem Falle wohl durch einen unbefugten Eingriff in die Rechte des Pfarrers, werde aber durch die Spendung der Taufe nicht irregulär; denn irregulär wird der

Kleriker durch die Ausübung eines Ordo, den er nicht besitzt; der Diakon ist aber zur Spendung der Taufe geweiht, wie S. 87 denn auch richtig bemerkt wird, daß ‚der Diakon, der außer dem Nothfall und ohne Auftrag des Priesters die Communion austheilt, nicht irregulär wird, weil er wenigstens in potentia durch seine Weihe die Gewalt dazu besitzt und kein Canon ausdrücklich die Irregularität ausspricht'.

S. 77 wird gesagt, daß der Papst einem Priester die Vollmacht ertheilen kann, das Chrisma zu weihen. Das ist nicht so sicher; darum sind andere der Ansicht, die neuestens wieder Palmieri vertritt, daß der Papst einem einfachen Priester wohl die Vollmacht ertheilen könne, das Sacrament der Firmung zu spenden, nicht aber auch den Chrisam, die dazu erforderliche Materie, zu weihen[1]).

Missverständlich ist die S. 245 f. vorgetragene Lehre über die Beichte lässlicher Sünden: ‚wenn sich Reue und Vorsatz nur auf eine Sünde oder auf eine Art lässlicher Sünden beziehen, so darf dies nicht geschehen aus einem allgemeinen Motiv zB. dem des Ungehorsams oder der Beleidigung Gottes, weil diese sich in allen Sünden vorfinden usw.' Ich dächte, wenn nur ein wirklicher Reueact zustande kömmt, dann sei es einerlei, ob er aus einem allgemeinen oder besonderen Motive erweckt wird. Aehnliche Meinungsverschiedenheiten, wie diese, lassen sich in einem derartigen Buche wohl nicht vermeiden.

An der Arbeit N.s ist zunächst die Auffassung der Pastoraltheologie bemerkenswert. Sie ist ihm jene ‚theologische Disciplin, welche die Aufgabe hat, Grundsätze für die Seelsorge zu geben'. Er sieht davon ab, den ganzen zu bearbeitenden Stoff in ein logisch gegliedertes System zu bringen; er meint, ‚es würde dieses der Sache mehr schaden als nützen'. Der Lehrer der Pastoral ‚gleicht vielmehr demjenigen, der eine Kunst lehrt, Grundsätze gebend, deren Anwendung zeigend, Fehler abwehrend, Motive bietend, voll Vertrauen, daß der Schüler unter dem Wehen der göttlichen Gnade die Unterweisungen aufnimmt und später es freudig wagt, das große Werk zu fördern, d. h. für die Seelen der Menschen zu sorgen'. So entspricht auch die Eintheilung, die er der Pastoraltheologie gibt, mehr den Forderungen der Praxis als denen der Wissenschaft. Dieselbe zerfällt ganz einfach und natürlich in drei Theile: 1. Die seelsorgerliche Handlung (Sacramente, Sacramentalien, Liturgie); 2. das seelsorgerliche Wort (Predigt, Katechese, Schule); 3. das seelsorgerliche Leben (das individuelle, das sociale Leben des Seelsorgers).

In der Ausführung des Werkes ist es die glückliche Verbindung der sogenannten scholastischen und mystischen Behandlungsweise, welche dieselbe ungemein anregend und lehrreich macht. Ueberall zeigt sich eine tiefere Erfassung der vorgetragenen Wahr-

---

[1]) *A. Ballerini*, Opus theologicum morale vol. IV n. 6 ff.

heiten und das Streben, dieselben in ihrem inneren Zusammenhange mit den großen Geheimnissen des christlichen Glaubens darzustellen. Doch ist die mystische Behandlungsweise bei weitem vorwiegend. Eine hohe und ideale Auffassung des Priesterthums und seiner Ziele gibt dem Buche jenen heiligen Ernst und jene weihevolle Salbung, die wie Weihrauchduft aus dem Allerheiligsten das Ganze durchzieht. Dem klar erfassten Zwecke entsprechend werden die Wahrheiten überall so dargestellt, daß sie zu einem vollkommenen Priesterleben bestimmen und bewegen und zu unermüdeter Seelsorgerthätigkeit aufmuntern und begeistern. So ist auch die beste Partie des Werkes der dritte Theil: das seelsorgerliche Leben. Es wird da ein erhabenes, ideales Priester- und Seelsorger-Leben gezeichnet, so wahr und klar, so ansprechend und eindringlich, so innig und tiefempfunden, daß es jeder Priester mit Befriedigung und Erbauung lesen wird.

Der dritte Theil ist zwar verhältnismäßig sehr kurz; trotzdem scheint mir der V. die richtige Wahl getroffen und das gehörige Maß gehalten zu haben. Es kann unmöglich Aufgabe der Pastoraltheologie sein, die Ascese nahezu erschöpfend zu behandeln; beschränkt man sich aber darauf, dem Seelsorger als solchem ascetische Unterweisungen für sein persönliches Leben zu bieten, so ist hier das Wichtigste in schöner, edler Form geboten.

R.s Pastoraltheologie ist ein wohldurchdachtes, sorgfältig ausgeführtes, ganz vorzügliches Werk. Eine Idee, die Seelsorge, trägt und durchdringt das Ganze; sie ist das leitende Princip bei der Auswahl, Anordnung und Bearbeitung des verschiedenartigen Stoffes; für die Seelsorge erziehen und begeistern ist der nächste Zweck, welchem die mystische Behandlungsweise, die kräftige Sprache, die gemüthreiche Darstellung dienen müssen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Wunsch des Herausgebers, diese Pastoralunterweisungen mögen reichen Segen stiften, sich in hohem Grade erfüllen wird.

H. Noldin S. J.

Theologia pastoralis complectens practicam institutionem confessarii, auctore Jos. Aertnys, C. ss. R., theologiae moralis et s. liturgiae professore. Paderbornae, Ferdinand Schöningh, 1892. VIII, 274 p. 8.

Unter dem weitreichenden Titel *Theologia pastoralis* veröffentlicht der in der moraltheologischen Literatur bereits vortheilhaft bekannte Redemptoristenpater J. Aertnys einen Unterricht über die Verwaltung des Bußsacramentes für angehende Beichtväter. Wir besitzen eine ganze Reihe vorzüglicher Schriften aus

alter und neuer Zeit, welche denselben Gegenstand behandeln und denselben Zweck verfolgen. A. nennt in der Vorrede folgende Namen mit den entsprechenden Werken, die ihm als Quellen gedient haben: den hl. Alphons, P. Segneri, Polanco, Lohner, Reuter, Zenner, Benger, Scaramelli, Villada, Mach, Schneider, Schneider-Lehmkuhl. Der Sache entsprechend enthält unsere Schrift drei Theile: über die Eigenschaften des Beichtvaters (1—21), über das Verfahren bei den Beichten im allgemeinen (22—79), und über das Verfahren bei den Beichten bestimmter Personen (78—263). Der Vorzug dieser neuesten Bearbeitung ist ein doppelter: zunächst die Vollständigkeit, die namentlich im dritten Theile erreicht ist. Es wird kaum eine Gattung von Pönitenten auch im besuchtesten Beichtstuhle einer Großstadt oder eines Wallfahrtsortes sich einstellen, für deren Behandlung A. nicht Regeln und Anweisung gäbe. Der andere Vorzug besteht in der praktischen Brauchbarkeit, die namentlich dadurch erzielt wird, daß nicht blos Regeln aufgestellt und erklärt werden, sondern auch deren Anwendung in den einzelnen Fällen mit einer so weit gehenden Sorgfalt gezeigt wird, daß dem Anfänger in diesem Amte sogar die Worte in den Mund gelegt werden, mit welchen er mahnen, tadeln, disponieren soll. Es ist freilich wahr, die Zusprüche im Beichtstuhle sind nicht wie die Lösungen von Rechenexempeln für alle gleich, dieselben werden sich immer nach der Individualität des Beichtvaters richten; es ist aber immerhin lehrreich zu sehen, wie ein erfahrener Praktiker die Aufgabe zu lösen pflegt. Nach zwei Seiten hin könnte das Büchlein an Brauchbarkeit gewinnen. A. verweist auffallend oft, hie und da in ganz wesentlichen Punkten, auf seine früher veröffentlichten Schriften, auf die *Theologia moralis* und auf den *Fasciculus theologiae moralis*. Was streng zur Verwaltung des Bußsacramentes gehört, wie zB. die Regeln über die Ertheilung und Verweigerung der Absolution, wären wohl besser auch hier aufgenommen worden, selbst auf die Gefahr hin, anderswo Gesagtes wiederholen zu müssen. Wo dagegen andere Gegenstände berührt werden, die nicht streng zur Sache gehören, zumal wenn dieselben so schwierige und heikle Fragen betreffen wie Beruf, Standeswahl, Anleitung zur Vollkommenheit usw., wäre besser einfach auf gute und brauchbare Schriften verwiesen worden, wie es S. 163 und 169 geschehen ist. Mit einigen knappen Sätzen ist in solchen Fragen nicht gedient, eine erschöpfende Behandlung aber nicht möglich.

H. Noldin S. J.

Gregor X und Rudolf von Habsburg in ihren beiderseitigen Beziehungen. Mit besonderer Berücksichtigung der Frage über die grundsätzliche Stellung von Sacerdotium und Imperium in jener Zeit nebst einigen Beiträgen zur Verfassungsgeschichte des Reiches. Von Dr. A. Zisterer, Repetent am Wilhelmsstift zu Tübingen. Freiburg i. B., Herder, 1891. VII + 170 S. 8°.

Der Leser fühlt gar bald das liebevolle Interesse heraus, mit dem Z. seine gelehrte Studie gearbeitet hat. Der Verfasser war sich auch der eigenartigen Schwierigkeit bewusst, welche mit der Behandlung solcher Gegenstände verknüpft ist. ,Der Geschichtschreiber muss daher', heißt es im Vorwort, ,bei der hier überall sich vorfindenden Zartheit des zu behandelnden Stoffes doppelte Vorsicht in der Anwendung der rechtlich-ethischen Kategorien gebrauchen'.

In der Charakterzeichnung Gregors X (1271—1276), den die Kirche als Seligen verehrt, weicht Z. wesentlich ab von der Darstellung anderer moderner Historiker. Nach Busson[1]) war der Papst ,ein seelenguter, frommer Mensch, voll von idealen, weltbeglückenden Plänen, unter denen obenan steht die ganz antiquierte Idee eines allgemeinen Kreuzzuges der gesammten Christenheit zur Befreiung des heiligen Landes, aber dabei unklar im höchsten Grade, ohne Verständnis für das unerläſslich Nothwendige, ein geradezu kindlicher Politiker'. Etwas weniger geschärft drückt sich Alfons Huber im ersten Bande seiner Geschichte Oesterreichs aus. Nach diesen Autoren wäre Gregor X ein zwar gutmüthiger, aber höchst unbedeutender Papst[2]) gewesen. Aehnlich hatte ihn der aus Italien vertriebene, leidenschaftliche Ghibelline Heinrich von Isernia geschildert: Totius scientiae expers, omni urbanitate carens. Z. hält sich an das Zeugnis Martins des Polen[3]), Salimbenes und des Bartholomäus von Lucca. Gregor X ist ihm eine auch in den Beziehungen zur hohen Politik durchaus achtunggebietende Erscheinung. Dasselbe Urtheil ist nicht blos von Höfler und Ranke vertreten, deren Z. gedenkt, sondern auch von einer anderen in dieser Hinsicht schwer wiegenden Autorität ausgesprochen. ,Gregor X', sagt Reumont, Geschichte der Stadt Rom 2 (1867) 588, ,hat ein gesegnetes Andenken hinterlassen. Ein milder, versöhnlicher Geist, fromm und staatsklug, suchte

[1]) Die Ideen des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger, in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften 1877, 639 f., auch als Sonderdruck, Wien 1878, 7 f. [2]) Vgl. die ,Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung' 1892, 644. [3]) Liber pontificalis, ed. *Duchesne*, 2, 457: Hic papa fuit experientiae mirae in saecularibus.

er die Angelegenheiten des Abendlandes zu ordnen und für die Befreiung des Morgenlandes neuen Boden zu gewinnen'. S. 591 heißt der Papst ,ein Friedensbote nach so heftigen Stürmen und hoch über den Parteien stehend', er wäre ,die Eintracht zwischen Kirche und Reich zu sichern imstande gewesen, hätten nicht jahrhundertelange Kämpfe den Boden so der Kirche wie der Reichsgewalt unterwühlt zurückgelassen' (590). Die Grundsätze, nach denen der Papst in Weltgeschäften vorzugehen pflegte, hat er selbst in dem an Rudolf von Habsburg gerichteten Actenstück niedergelegt, welches die endgiltige Entscheidung in der römischen Thronfrage enthielt; es sind die Grundsätze des besonnenen, stets zielbewussten Diplomaten. Je sorgfältiger eine Sache vorbereitet werde, sagt der Papst, desto mehr werde ihre Ausführung beschleunigt. So pflege eine lange Vorbereitung auf einen Krieg einen schnellen Sieg herbeizuführen. Ebenso werde eine Reise dringend beschleunigt, wenn sie sorgfältig vorbereitet werde. Schwierige Geschäfte erleiden, wenn sie auch durch reifliche Erwägungen etwas in die Länge gezogen würden, nicht so fast eine Verzögerung, sondern infolge weiser Leitung eine Beschleunigung. Er erklärt somit das ,Eile mit Weile' als die goldene Mittelstraße auch für das staatsmännische Handeln (Z. 111). Bei diesem Programme war es für die Verwirklichung seiner Pläne offenbar sehr unheilvoll, daß er nur kurze Zeit regierte und obendrein bald Nachfolger hatte, welche die von ihm eingeschlagenen glückverheißenden Bahnen gänzlich verließen[1]).

Hat Gregor X ein Recht auf die Bestätigung der Wahl Rudolfs von Habsburg beansprucht? Z. antwortet: Nein. Die Frage ist in weiterem Rahmen, sofern sie die Stellung der Päpste zu den Königswahlen überhaupt betrifft, mehrfach behandelt worden, so von Deussen, Muth, Engelmann, Doenitz. Gegen Zisterer ist als ,unbedingt entscheidend' angesehen worden ein Text Honorius' IV, welcher in einer Bulle vom 31. Mai 1286 steht, worin er König Rudolf den Termin für die Kaiserkrönung bestimmt und nach einigen einleitenden Worten über die Nothwendigkeit der Besetzung von sacerdotium und imperium sagt: Horum sane consideratione deducimur, ut ad consumationem imperialis in tua persona fastigii, *quam ad id acceptata jam per Romanam ecclesiam vocavit electio,* sollicite intendamus[2]). Der

[1]) Vgl. die Additio *Oldoini* S. J. in der zweiten Auflage von *Ciaconius* O. Pr., Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium 2 (1677) 184 ff. [2]) In den genannten ,Mittheilungen' aaO. 642.

Gedanke liegt allerdings sehr nahe, daß diese acceptatio der Wahl Rudolfs deren Bestätigung bedeute. Aber dieser Gedanke dürfte durch die historische Entwickelung und vor allem gerade durch die Rücksicht auf Innocenz III ausgeschlossen sein, obwohl dieser Papst in Fragen dieser Art für die weitestgehenden ‚Ansprüche der Curie' allzeit die gewünschte Folie zu bieten scheint. In der dem Kirchenrecht einverleibten Decretale Venerabilem[1]) erklärt Innocenz III, daß den Deutschen das freie Wahlrecht ihres Königs zustehe; auch seitdem die Päpste die früher von den Byzantinern beanspruchte Kaiserwürde des Abendlandes auf einen germanischen König übertragen hätten, wählen die deutschen Fürsten diesen König, welcher Kaiser werden soll, ganz frei und unabhängig vom Papst. Da aber der Gewählte nur durch die päpstliche Krönung Kaiser wird, so steht dem Papste das Recht der Prüfung zu, ob er der Kaiserkrönung würdig sei[2]). Je nach dem Ergebnis der Prüfung ‚acceptiert' der Papst die Wahl des Königs und krönt diesen zum Kaiser, oder er ‚acceptiert' die Wahl nicht. In solchem Falle haben die Deutschen entweder eine Neuwahl vorzunehmen, oder der Papst würde die Kaiserkrone einem andern Fürsten zuwenden, der ihm größere Bürgschaft gewährt für die Advocatie der Kirche. Wenn nun Gregor X in diesem Sinne die Wahl Rudolfs von Habsburg ‚acceptierte', folgt daraus, daß er sich ein Recht der Bestätigung der Wahl als solcher beigelegt hat?

---

[1]) Registrum de negotio Romani imperii Nr. 62, bei Migne PL. 216, 1065 ff. = c. 34 X de electione (I, 6). [2]) Nos, qui secundum apostolicae servitutis officium sumus singulis in justitia debitores, sicut justitiam nostram ab aliis nolumus usurpari, sic jus principum nobis nolumus vindicare. Unde illis principibus jus et potestatem eligendi regem in imperatorem postmodum promovendum recognoscimus, ut debemus, ad quos de jure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere, praesertim cum ad eos jus et potestas hujusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in persona magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos. Sed et principes recognoscere debent et utique recognoscunt, quod jus et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam in imperium ad nos spectat, qui eam inungimus, consecramus et coronamus. Est enim regulariter et generaliter observatum, ut ad eum examinatio personae pertineat, ad quem impositio manus spectat. Numquid enim si principes non solum in discordia, sed etiam in concordia sacrilegum quemcunque vel excommunicatum in regem, tyrannum vel fatuum, haereticum eligerent aut paganum, nos inungere, consecrare ac coronare hominem hujusmodi deberemus? Absit omnino. Vgl. Phillips, Kirchenrecht 3 (1848) 192 ff., Hefele-Knöpfler, Conciliengeschichte 5 (1886) 788 ff.

Im Anhange verbreitet sich der Verfasser über die gleichzeitige Quellenschrift des Domherrn **Jordanus von Osnabrück** De praerogativa Romani imperii. Z. redet hier merkwürdig von den ‚strengen Vertretern der Schule‘ und von dem ‚leichten Lindenblatt ihrer spitzfindigen Sophistik‘. Selbst dem heiligen Thomas von Aquin hält er die ‚sonderbarsten Sätze‘ über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt vor. Es ist zu bemerken, daß sich ganz ähnliche Wendungen wie bei Thomas bereits bei dem heiligen Chrysostomus finden. Vgl. **Stentrup** S. J., De Verbo incarnato, pars II: Soteriologia vol. II (1879) 735 f.

Emil Michael S. J.

Life of St. Edmund, Archbishop of Canterbury by W. Wallace. London, Paul Kegan. XL, 638 p.

Edmund Rich ist eine der anmuthigsten Gestalten des an großen Heiligen so reichen zwölften Jahrhunderts; in den alten Handschriften finden sich so manche schöne Züge aus seinem Leben zusammengestellt, daß man höchlich erstaunt ist, daß dieser Heilige erst jetzt einen würdigen Biographen gefunden hat. Dr. Wallace, Mitglied des Benedictinerklosters Erdington, hat seine Aufgabe nicht leicht genommen, er hat mit großer Sorgfalt das gedruckte und ungedruckte Material benutzt und seine Darstellung durchaus auf die Quellen gegründet. Da viele der von ihm benutzten Documente entweder schwer zugänglich oder ungedruckt sind, hat er die wichtigsten in dem Anhange abdrucken lassen. Das wichtige Leben des Heiligen, welches sich im Balliol College findet, ist W. entgangen; ebenso ist das Verhältnis der verschiedenen handschriftlichen Lebensbeschreibungen zu einander nicht immer richtig gefaßt. Ein Leben des Heiligen, dessen Veröffentlichung bald bevorsteht, wird diesen Punkt ausführlich behandeln; wir machen schon jetzt auf dieses wichtige Werk aufmerksam. W. wollte kein Heiligenleben schreiben und hat deshalb die politische Geschichte Englands in den Bereich seiner Darstellung gezogen; ob er überall Maß gehalten, wollen wir nicht entscheiden. Nach unserem Dafürhalten würde die Biographie gewonnen haben, wenn W. die Quellenschriftsteller öfter hätte zu Wort kommen lassen, wenn er sich damit begnügt hätte, die Lücken auszufüllen, die dunklen Punkte in den Quellen zu erläutern. Weil W. uns eine Geschichte der englischen Kirche geben will, tritt die Gestalt des hl. Edmund nicht genügend hervor und hebt sich nicht genügend vom Hintergrunde ab. Es wäre für den mit

den Quellen so vertrauten Verfasser ein leichtes gewesen, eingehendere Charakteristiken der Freunde und Gegner des hl. Edmund zu geben: er hat es leider nicht gethan, und gerade deshalb wird dem Leser nicht klar, wie der fromme, friedliebende Erzbischof so streng gegen die Benedictinermönche von Canterbury verfahren konnte. Der Cardinallegat Otho wird viel zu günstig beurtheilt. Er trägt jedenfalls die Hauptschuld an allen den Schwierigkeiten, mit welchen der seit 1234 zum Erzbischof von Canterbury erwählte Heilige zu kämpfen hatte. Otho kehrt fast überall den Politiker hervor, er opfert die geistigen Interessen dem zeitlichen Vortheil. Um einem wertlosen König wie Heinrich III zu gefallen, überwirft er sich mit den tüchtigsten Bischöfen, handelt den Bestimmungen des Erzbischofs entgegen und annulliert seine Verfügungen, obgleich derselbe von jeher so viele Beweise der Anhänglichkeit an den hl. Stuhl gegeben hatte. Gerade die Missgriffe der päpstlichen Legaten in England, das darf man nie vergessen, machten die antipäpstliche Gesetzgebung unter Edward I und seinen Nachfolgern möglich. Wie weit besser verstanden Blanca und ihr Sohn, der hl. Ludwig, den Erzbischof von Canterbury zu würdigen, als er in Frankreich eine Zuflucht suchte, weil ihm die Ausübung seines bischöflichen Amtes in England unmöglich gemacht worden war. Wie sein Vorgänger, der hl. Thomas, sollte auch Edmund im Cistercienserkloster zu Pontigny freundliche Aufnahme finden. Edmund brachte die Keime der Krankheit mit sich, als er in Frankreich landete; das kältere Klima in Soisy brachte ihm keine Erleichterung; er starb schon am 16. November 1240. Der Zudrang des Volkes war ungeheuer, als man den Leib von Soisy nach Pontigny brachte, zahlreiche Kranke wurden geheilt; von allen Seiten gelangten Adressen an den Papst Innocenz IV, der am 11. Januar 1247 den Erzbischof canonisierte. Der hl. Edmund hat nur eine Schrift, mit dem Titel Speculum, und einige Predigten hinterlassen. Er war einer der ersten und tüchtigsten Lehrer in Oxford; sein Leben zu Oxford ist etwas stiefmütterlich behandelt, so reich an interessantem Detail es auch ist. Hoffentlich werden auch die übrigen Heiligen Englands bald würdige Biographen finden. A. Zimmermann S. J.

Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII von England. 1527—1534. Mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. Stephan Ehses. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1893. XL, IV, 284 S. 8.

Die vorliegende Publication, welche den zweiten Band der von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen ‚Quellen und Forschungen'

bildet, liefert die urkundliche Grundlage zu einer dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft entsprechenden Geschichte der so sehr verhängnisvollen Ehescheidungsangelegenheit des englischen Königs Heinrich VIII. Der Herausgeber, Priester der Diöcese Trier und bereits bekannt durch seine Arbeiten über die sogenannten Pack'schen Händel sowie durch mehrere, sehr wertvolle Aufsätze zur Geschichte Papst Clemens' VII, weilte von 1883—1885 und dann wieder von 1891—1893 mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft in Rom. Mit welchem Fleiße er seinen römischen Aufenthalt benützt, zeigt die vorliegende Publication, welche wohl als einer der wichtigsten Beiträge zur Geschichte Papst Clemens' VII bezeichnet werden darf, der in den letzten Jahrzehnten erschienen ist. Nach der Vorrede (S. VI) war es die Absicht des Herausgebers, in möglichst genauer und erschöpfender Weise die Haltung des Papstes und der römischen Curie in der Ehesache Heinrichs VIII von deren erstem Auftreten in Rom, Ende 1527, bis zur schließlichen Entscheidung im März 1534 klarzulegen. Dieser Plan brachte es mit sich, daß auch bereits gedruckte Stücke eingehender berücksichtigt werden mussten, als sonst der Fall gewesen wäre. Um die Publication nicht allzu sehr zu beschweren, hat Dr. Ehses auf eine Gesammtdarstellung des englischen Schismas verzichtet, indessen stellt er eine solche Arbeit für die Zukunft in Aussicht. Demgemäß beschränkt sich die Einleitung auf das Nothwendigste. Dieselbe enthält zunächst einen sehr interessanten Abschnitt über das Quellenmaterial und die bisherigen Publicationen (S. XI—XVI), der wichtige Fingerzeige jedem Forscher gibt, der sich mit Clemens VII zu beschäftigen gesonnen ist. Daran reiht sich ein sehr dankenswerter Lebensabriß des Cardinals Campeggio bis zu dessen zweiter Gesandtschaftsreise nach England (S. XVI—XXXI), der zum Theil auf bisher unbekannten Actenstücken beruht. Ein dritter Abschnitt beschäftigt sich (S. XXXI —XLIII) mit dem Dispensbreve Julius' II für die Ehe zwischen Heinrich VIII und Katharina von Aragonien. Bekanntlich ist dieses Dispensbreve auf englischer Seite als eine Fälschung aus der Kanzlei des Kaisers in Spanien bezeichnet worden, angefertigt zu dem Zwecke, angebliche Lücken und Zweifel der Dispensbulle Julius' II zu beseitigen und die Sache der Königin gegen etwaige Einwände sicher zu stellen. In durchaus überzeugender Weise legt nun Dr. Ehses die Echtheit des Breves sowohl wie auch die Giltigkeit der Dispensbulle dar. Dann folgen die eigentlichen Actenstücke, im ganzen 147 Nummern, von welchen über 60 bisher völlig unbekannt waren, während die übrigen Stücke entweder nur lückenhaft oder in ungenauer Gestalt vorlagen. Jedem Actenstücke geht eine gedrängte Inhaltsangabe voran; der Fundort ist jedes-

mal genau angegeben und allen wichtigeren Stücken sind noch nähere Erläuterungen beigegeben, in welchen wieder vielfach sehr wertvolles archivalisches Material verwertet ist. Der Leser überschaut durch diese Actenstücke die ganze verhängnisvolle Ehescheidungsangelegenheit von dem ersten Versuche Heinrichs VIII an, in Rom für seine Angelegenheit Stimmung zu machen, während Clemens VII eine Entscheidung hinauszuschieben suchte bis zum endgiltigen Bruche und der Excommunication des englischen Königs. Wesentlichster Grundsatz bei Behandlung der Documente war für Dr. Ehses ‚sachlich genaue und zuverlässige Texte zu bieten, die Geheimschrift, wo von derselben Gebrauch gemacht wurde, sorgfältig aufzulösen, vorhandene Auflösungen zu prüfen und die betreffenden Stellen im engsten Anschluss an die Vorlage kenntlich zu machen'. Bezüglich der Orthographie macht Dr. Ehses von den bei Editionen aus der neueren Zeit üblichen Freiheiten Gebrauch, gab jedoch im ganzen die Schreibweise der Originale möglichst genau wieder; in den italienischen Text wurden Accente gesetzt, wo solche gegenwärtig allgemein im Gebrauch sind (vgl. Vorrede S. VII). Wie nothwendig die vorliegende Arbeit war, zeigt am besten ein Vergleich mit den bisher erschienenen Publicationen, von welchen sich namentlich die Arbeit Theiners durch theilweise ganz unverantwortliche Fehler in der unvortheilhaftesten Weise auszeichnet. Auch die Publicationen von Pocock, Lämmer, Brewer, Gairdner u. a. werden mehrfach berichtigt, ebenso einmal (S. 189) Pallavicinis Geschichte des Concils von Trient.

Bei einzelnen Stücken zB. Nr. 20 hat der Herausgeber die fehlende Zeitangabe oder den Namen des nicht genannten Verfassers mit Glück festgestellt. Zuweilen sind auch Stücke aufgenommen, welche ihrem größten Theile nach in einen anderen Zusammenhang gehören, wie zB. das eigenhändige Schreiben Kaiser Karls V an Clemens VII dat. Regensburg 22. März 1532; indessen wird jeder Forscher solche Bereicherungen unserer Kenntnis willkommen heißen. Dankenswert sind auch die S. 204 ff. und 214 ff. gegebenen Auszüge aus den Acta consistorialia des Vicekanzlers und des Camerarius, deren Lücken (S. 212) aus anderen Quellen einigermaßen ergänzt werden. Auch aus dem bekannten, noch ungedruckten Tagebuch des Ceremonienmeisters Blasius de Cesena gibt Ehses mit Rücksicht auf die englische Angelegenheit Auszüge (S. 225 ff.). Sehr willkommen sind die im Anhang (S. 248 ff.) abgedruckten Auszüge aus der Correspondenz des Cardinals Giovanni Salviati, päpstlichen Legaten in Frankreich in den Jahren 1527—1529, weil eine Publication der französischen Nuntiaturberichte von berufener Seite in absehbarer Zeit nicht zu erwarten

ist. Daran schließen sich dann noch zwei Beilagen (S. 267 ff.): 1) Englische Werbungen in Oberitalien, 2) ein bisher ungedruckter Brief Clemens' VII an Karl V dat. Marseille 20. October 1533 über die Zusammenkunft des Papstes mit dem französischen König, der für die richtige Beurtheilung jenes Ereignisses von hohem Werte ist. Der Herausgeber wendet sich hier in einer Note (S. 273) mit scharfen, aber berechtigten Worten gegen die ‚äußerst verzerrte und unwahre Darstellung' im 3. Band von Baumgartens Karl V. Einige Berichtigungen und Nachträge (S. 277—278) bilden den Schluss der Publication, welche von keinem Historiker, der sich mit dem 16. Jahrhundert beschäftigt, übersehen werden darf. Hoffentlich wird dem inzwischen wieder in der Seelsorge thätigen Herausgeber die nöthige Muße zutheil, um in nicht allzu ferner Zeit die versprochene Geschichte des englischen Schismas wie die Documente über Campeggios Sendung nach Deutschland in den Jahren 1530—32 zu liefern.

L. Pastor.

Das Christenthum. Von L. von Hammerstein, Priester der Gesellschaft Jesu. Trier, Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei, 1893. VIII, 371 S. 8.

Der auf apologetischem Gebiete unermüdliche Verfasser beschenkt uns hiemit wieder mit einem überaus nützlichen Buche. Mit Recht bemerkt er in dem Vorworte, daß die wichtigsten Fragen für den Menschen im einzelnen wie für die Menschheit im ganzen folgende drei sind: 1. Gibt es einen persönlichen Gott? 2. Ist das Christenthum eine Offenbarung dieses Gottes? 3. Wo ist das echte Christenthum zu finden? Diese Fragen hatte der Verfasser schon erörtert in der oft aufgelegten und bereits in verschiedene Sprachen übersetzten Schrift: Edgar oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit: die Wichtigkeit jener Fragen bewog ihn, dieselben von einem neuen Standpunkt und noch eingehender zu behandeln. Mit der ersten befasste sich nun seine Schrift: Gottesbeweise; mit der zweiten beschäftigt sich das oben angezeigte Buch. Wie alle anderen Werke des geehrten Hrn. Verfassers ist auch dieses in überaus interessanter, packender Form geschrieben. Major v. F. und Professor X. besprechen mit aller Offenherzigkeit die wichtigeren Fragen, die sich auf das Christenthum beziehen. Der Major vertritt den Unglauben; der Professor löst in gemeinverständlicher Weise alle Einwendungen und Schwierigkeiten desselben. Jener rückt zuerst ins Feld mit all den Religionsstiftern, die man Christus

gegenüberstellt, um dessen Lehre und Werk zu einem menschlichen zu stempeln, ihn auf gleiche Linie mit jenen zu stellen. Er weist hin auf Brahman, Buddha, Confutse, deren uralte Religionen ihm gewaltigen Respect einflößen, später auch auf Mohammed. Der Professor zerreißt den Nimbus, mit dem man jene Irrlehrer gern umgibt, reduciert die 486 Millionen, die man dem Buddha zuschreibt, auf etwa 100 Millionen, macht aufmerksam auf den Atheismus, den jener lehrte, den Zersetzungsprocess, den der Buddhismus in sich birgt, deckt den gewaltigen Unterschied zwischen dem Mohammedanismus und dem Christenthum auf, betont namentlich den Segen, den das Christenthum über den Erdkreis verbreitet, während die Lehre Mohammeds, wohin sie immer gedrungen, nur sociales Verderben gebracht. Um sich hievon zu überzeugen, braucht es nur Augen. Weil nun gerade dieser Beweis aus den Früchten der Lehren so handgreiflich zugunsten der Wahrheit des Christenthums spricht, schildert der Professor gewöhnlich mit Worten ganz unverdächtiger Zeugen die Segnungen des Christenthums (S. 170—193). Da aber der entscheidende Punkt für Wahrheit oder Nichtwahrheit des Christenthums die Glaubwürdigkeit der Bücher des Neuen Testamentes, besonders der Evangelien ist, so rüttelt der Herr Major nach dem Vorgang so mancher deutscher Gelehrter an deren Echtheit. Der Professor bemüht sich nun, alle Zweifel daran zu zerstreuen. Er prüft deswegen die natürlichen Erklärungsversuche des Christenthums von Zeller, Fichte, Renan, Draper, Friedländer und Carriere; die Bibelerklärung eines Dr. Paulus, wodurch die Wunder aus der hl. Schrift hinausexegesiert werden, die Mythentheorie eines Dr. Strauß, der zufolge die übernatürlichen Thaten Christi in das Reich der Fabeln gehören, die Meinungen eines Harnack, Holtzmann und Hilgenfeld, die ihr Wissen nur dazu verwenden, um das Christenthum zu untergraben. Gründlich beweist er auf geschichtlichem und kritischem Wege die Echtheit der Evangelien: denn die Handschriften reichen weiter hinauf als die der alten Classiker, an deren Echtheit niemand zweifelt, und ihren Gebrauch kann man verfolgen bis in das zweite, ja erste Jahrhundert. Nun klammert sich der Herr Major an die Weisheit eines Harnack, dieses namhaftesten rationalistischen Theologen der Gegenwart, der Widersprüche entdeckt in der christlichen Lehre, sich namentlich stößt an der Lehre von der Gottheit Christi. Der Professor begnügt sich die Leichtfertigkeit, mit welcher jener so gerühmte Theolog zu Werke geht, nachzuweisen und dessen Behauptung zu widerlegen, daß Christus niemals (vom christlichen Alterthum) als ὁ θεός dem Vater gleichgesetzt worden sei, indem er zahlreiche Belege aus den vier Evangelien und neutestamentlichen Briefen für die Gott-

heit Christi anführt. Mit Recht beruft er sich auch gegen die Wunderscheu, die ein Hauptgrund für die Leugnung der Echtheit der Evangelien und deshalb auch der Wahrheit des Christenthums bildet, auf die modernen Wunder, die namentlich zu Lourdes so häufig geschehen. Er bringt deren 27 mit den Belegen der Aerzte, die einerseits die Unheilbarkeit einer Krankheit bestätigten, nachher deren merkwürdige, unerklärliche, wunderbare Heilung, die zu Lourdes durch Gebet und Gebrauch des in der dortigen Grotte fließenden Wassers erfolgte, amtlich und oft mannhaft bezeugen. Schließlich befaſst sich der Professor mit der letzten Ausflucht des Majors, die gewiſs vielen Aufgeklärten, die aber doch noch ein bischen Religion haben möchten, um ihr Gewissen zu beschwichtigen, aus dem Herzen gesprochen ist: ‚Thäten wir nicht besser, all das Dogma beiseite zu lassen und uns zu einem undogmatischen Christenthum zu bekennen? Wozu all dieser Dogmenkram? .. Ein undogmatisches Christenthum würde uns Einheit schaffen. Wenn alle Confessionen ihre Sonderlehren, ihre Dogmen aufgäben und auf Grund des undogmatischen Christenthums sich einigten, so hätten wir ein einiges Christenthum' (S. 345). Er zeigt, wie ein undogmatisches keine Einheit schaffen kann, da wahre Einigung nur möglich ist auf Grund wahrer Ueberzeugung, wahre Ueberzeugung aber nur bewirkt werden kann vermittelst der Wahrheit; wie von einem undogmatischen Christenthum keine Rede sein kann, da ja Christus unbedingt Glauben verlangt, Glauben aber bestimmte Lehren, deren Christus viele mit aller Auctorität vorgetragen, voraussetzt.

Wir können diese Schrift nur bestens empfehlen. Sie wird gewiſs viel beitragen, die religiöse Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion zu begründen, zu beleben, zu stärken und gegen die Einwürfe des Unglaubens zu schützen. Besonders verdienstlich ist es, daß er die neuesten Koryphäen des Unglaubens und Rationalismus, einen Strauß, Renan, Draper, Holtzmann, Hilgenfeld, Harnack, Pfleiderer, Beyschlag, Volkmar usw. berücksichtigt, die mangelhafte Logik ihrer Scheingründe bloslegt, das Phrasengeklingel, womit sie die Haltlosigkeit ihrer Behauptungen zu vertuschen suchen, zerzaust, den Nimbus der Gelehrsamkeit, womit sie groß thun, zerreißt und zeigt, wie diese Gelehrten, deren Name infolge oberflächlicher Bildung und Leichtsinnes ihrer Bewunderer eine wahre Macht für den Unglauben geworden, dem Christenthum gegenüber ohnmächtig erscheinen, indem sie demselben außer willkürlichen Meinungen und haltlosen Behauptungen nichts Gründliches entgegensetzen können. Doch den Wunsch dürfen wir nicht unterdrücken, daß der Verfasser sich mit den Gegnern und ihren Einwürfen noch eingehender hätte befassen, und manche Schwierig-

keiten nachhaltiger hätte lösen können, um den Erfolg seiner Beweisführung noch mehr zu sichern. Dafür könnte man Einwürfe gegen einzelne christliche Dogmen wie zB. gegen die hl. Dreifaltigkeit, die Auferstehung des Fleisches usw. in einem solchen Werke eher noch übergehen, weil sie die Aufmerksamkeit von dem zu führenden Hauptbeweise ablenken, und nicht so nachdrücklich und befriedigend gelöst werden können, bevor deren Offenbarung nicht sicher steht, weil sie oft ganze Tractate der speciellen Dogmatik zu einer allseitigen, befriedigenden Lösung voraussetzen, und weil wenn man die Schwierigkeiten gegen die einen Dogmen berücksichtigt, die gegen andere nicht übergehen darf, wodurch man sich ins Unendliche verliert, zum Nachtheil des Zweckes eines solchen Werkes. Möge der gelehrte H. Verfasser uns bald erfreuen mit der Lösung der dritten Frage, die er in der Schrift: Katholicismus und Protestantismus, zu geben in Aussicht stellt.

H. Hurter S. J.

Vita s. Pauli Junioris in monte Latro, cum interpretatione latina Jacobi Sirmondi S. J. Excerptum ex *Analectis Bollandianis,* tom. 11 (1892). Bruxellis, typis Polleunis et Ceuterick, 1892. 120 p. 8.

La vie de Saint Paul le Jeune († 956) **et la Chronologie de Métaphraste.** Par Hippolyte Delehaye S. J. Extrait de la *Revue des questions historiques,* Juillet 1893. Paris, Bureaux de la Revue, 1893. 40 p. 8.

Zwei interessante Stücke von hohem wissenschaftlichen Werte, — besonders für die Geschichte der griechischen Kirche im 10. Jahrhundert. Auf Grund der römischen codices manuscripti hat Leo Allatius diese Biographie des Heiligen als die elegantissima et ad antiquum succum conscripta bezeichnet. Dem berühmten Sirmond war es gelungen, sich eine genaue Abschrift derselben aus dem vaticanischen Archiv zu verschaffen, die er dann mit einer getreuen Uebersetzung für das Archiv der Bollandisten im Manuscript zurückließ und die seit Anfang dieses Jahrhunderts mit den übrigen Archivalien der alten Bollandisten in der Stadtbibliothek zu Brüssel aufbewahrt wird.

Je mehr die Forscher aus dieser Quelle schöpften und veröffentlichten, desto lauter und allgemeiner wurde seitens auswärtiger Schriftsteller der Wunsch nach dem Ganzen vernommen. Deutsche Gelehrte hatten versprochen, demselben zu entsprechen und die ganze Vita zu veröffentlichen. Da sie jedoch ihr Wort noch immer

nicht eingelöst, so hat sich der jüngste Bollandist, P. Delehaye, an die Arbeit gemacht und das wertvolle Erbstück Sirmonds mit allem wünschenswerten kritischen Apparate und mit fleißiger Benützung aller bekannten Codices, sowie unter steter Heranziehung der ausgedehnten morgen- und abendländischen Literatur, den Anforderungen der Wissenschaft entsprechend, genau und unverkürzt herausgegeben.

Obschon der gelehrte Herausgeber, nach alter Bollandisten-Art, in der vier Capitel umfassenden, historisch-kritischen Einleitung[1]) in ausreichendem Maße von seiner Arbeit Rechenschaft gegeben hatte, so hielt er es doch nicht für überflüssig, in der historischen Fachzeitschrift Revue des questions historiques noch einige Punkte eigens weitläufiger zu erörtern und diese Ergänzungen in Separatabzug aus der gedachten Zeitschrift, gleichsam als ἐσχατοκόλλιον der Vita beizugeben. Für beide Theile werden ihm die Gelehrten schuldigen Dank wissen.

Soviel zur literarischen Anzeige der Publication.

Auf den Inhalt der Schrift gehen wir aus dem Grunde nicht ein, weil einerseits die Forscher, welche sich aus wissenschaftlichen Gründen um die Sache interessieren, den Originaltext doch in extenso lesen werden, andererseits aber diejenigen Leser, die blos Erbauung suchen, ohnehin schon in dem kurzgefassten Auszug bei Martinov[2]) finden, was sie zu ihrem frommen Zwecke brauchen.

Delehaye hat in seinen Untersuchungen mehr das historisch-hagiologische Moment berücksichtigt, die kirchlich-heortologische Seite hingegen nur obenhin und wie im Vorbeigehen berührt. Nachdem er die Commemoration des Heiligen in den griechischen Menäen vom 15. December angeführt, bricht er alsogleich jedwede weitere Untersuchung über den Cult desselben mit den Worten ab: De caeteris in fastis sacris mentionibus, quas ope Kalendarii graeco-slavici Joannis Martinovii facile quisque reperiet, hic agere supervacaneum est. Es möge uns deshalb gestattet sein, auch ein paar Worte über den heortologischen Stand der Frage, gleichsam zur Ausfüllung der vom Verf. offen gelassenen Lücke, hinzuzufügen.

Vor allem muss constatiert werden, daß die kirchliche Verehrung unseres Heiligen im Oriente im allgemeinen und bei den

[1]) Diese Einleitung umfasst: 1. Sancti memoria apud Graecos. — 2. Vitae Pauli codices manuscripti. — 3. De scriptore Vitae s. Pauli. — 4. De monte Latro ejusque monasteriis. [2]) Ann. gr.-slav. ad 15. decemb.



Griechen insbesondere so gut wie erloschen ist. Außer der trockenen Ankündigung der gedachten Commemoration in den Menäen findet sich keine Spur seines Cultes in den griechischen liturgischen Büchern vor. Weder im Τυπικόν des Patriarchates von Constantinopel noch in dem des Königreiches Griechenland kommt sein Name vor. Desgleichen wird er auch in allen griechischen Horologien, in den katholischen wie in den schismatischen vermisst. Das arabische Kitâb el-orologion der Melchiten kennt ihn gleichfalls nicht.

Die einzige memoria Sancti apud Graecos ist, wie gesagt, die einfache, historische Eintragung seines Namens und Standes in die griechischen Menäen, ohne Anrufung, ohne Antiphon, ohne Hymnus, ohne Legende: kurz ohne irgend ein Zeichen von praktischer Verehrung im Leben der Kirche.

Doch was der Heilige nicht bei seinen Connationalen im Morgenlande gefunden, das haben ihm in Europa die christlichen Slaven griechischen Ritus reichlich zuerkannt. Bei ihnen hat er überall Aufnahme ins Brevier und in die übrigen liturgischen Bücher gefunden und so wirkliche Verehrung in Theorie und Praxis erhalten. Das erhellt aus den zahlreichen slavischen Quellen, die Martinov aaO. mit gewohnter Genauigkeit anführt.

Im katholischen Horologion, wo sein Titel (am 15. Decbr.) Prepodobnago otca našego Paula iže v Latrě lautet, wird er mit eigenem κοντάκιον und τροπάριον gepriesen und angerufen.

Aus dem slavischen Breviere ist beides, Titel und Gebet, ins rumenische Orologiulu celu mare übergegangen. Der Festtitel heißt daselbst: Cuveniosului nostru Parente Paulu celu dein Latro.

Wenn unser Heilige nirgends Παῦλος ὁ νέος, Paulus junior, genannt wird, sondern überall Π. ὁ ἐν τῷ Λάτρῳ, iže v Latrě, celu dein Latro, Paulus Latrensis, wie er auch bei Martinov heißt, so ist das wohl dem Umstande zu gute zu halten, daß in den griechischen liturgischen Büchern unter Παῦλος ὁ νέος stets der hl. Erzbischof von Constantinopel Paul III († 639) verstanden wird, der sein Hauptfest am 30. August hat.

An diese allgemein angenommene Bedeutung des Paulus junior ist der in Sachen der griechischen Heiligenverehrung etwas erfahrene Leser derart gewöhnt, daß ihn die von D. angebrachte Columnenüberschrift Vita s. Pauli junioris ohne den diakritischen Beinamen Latrensis nothwendig in den Irrthum führen muss, es werde hier die Vita s. Pauli, vulgo junioris dicti, h. e. archiepiscopi Constantinopolitani geboten. Die Hinzufügung des liturgischen Beinamens Latrensis würde jedenfalls zu empfehlen gewesen sein.

Die jetzige Columnenüberschrift Vita s. Pauli junioris, die in dem Sammelwerke Analecta Bollandiana allerdings existenzberechtigt war, wäre im Separatabdruck besser und zweckmäßiger durch eine andere ersetzt worden, nämlich durch eine kurz gefasste Angabe des Inhaltes der betreffenden Seiten des Buches.

Außer dieser Notiz über den Cult des hl. Paulus vom Berge Latro möchten wir vom nämlichen heortologisch-liturgischen Standpunkt aus noch Folgendes in aller Kürze angemerkt haben.

Zu S. 5. *Μήναιον* ist falsch accentuiert; es soll *Μηναῖον* geschrieben werden.

Zu S. 74. Unser ‚weiße Sonntag' wird bei den Griechen zwar durch viele verschiedene vocabula synonyma[1]) bezeichnet; niemals aber durch das Wort *Δευτερόπασχα*, das D. als Eigennamen hier angibt. Wenn seine Berufung auf Ducanges Glossarium begründet wäre, dann müssten wir mit aller dem großen Meister schuldigen Ehrerbietung von seiner Meinung zurücktreten.

Zu S. 89. So wie der in der griechischen Liturgie minderbewanderte Leser die Notiz über den Kreuzerhöhungstag (S. 78) nicht ohne Interesse lesen wird, ebenso würde er dem Herausgeber auch gewiss dankbar gewesen sein, wenn derselbe anlässlich der Erwähnung des wunderthätigen edessenischen Christusbildes (S. 89) angemerkt hätte, daß dieses heilige Acheropit, gewöhnlich *τὸ ἅγιον μανδήλιον* genannt, ein eigenes Fest hat, das am 16. August hochfeierlich begangen wird[2]).

Zu S. 116. Leo Allatius wird hier mit Unrecht getadelt, daß er dem griechischen Verfasser gegenwärtiger Vita die Meinung zugeschrieben, derselbe habe nicht an die Ewigkeit der Höllenstrafen geglaubt. Zur Zeit, wo diese Vita geschrieben wurde, war der Irrthum, daß die Höllenstrafen einzelner Verdammten ausnahmsweise ein Ende nehmen könnte, wenn sich für sie ein geeigneter Fürbitter bei Gott fände, schon so allgemein im Morgenlande verbreitet, daß man wohl nicht annehmen kann, die hier in Frage kommende Stelle der Vita sei in einem anderen Sinne zu nehmen[3]). Ja, nicht blos im Oriente war dieser Irrthum verbreitet; auch im Abendlande drohte er in die theologischen Werke einzudringen, wie schon aus der einen famosen Controverse der Befreiung des römischen Kaisers Trajan durch den hl. Gregor d. Gr. genugsam bekannt ist.

N. Nilles S. J.

---

[1]) Die gebräuchlichsten davon haben wir im *Ἑορτολόγιον*, t. 2, p. 341, zusammengestellt. [2]) Vgl. unser *Ἑορτολόγιον*, t. 1, pp. 250. [3]) Ueber den hier erwähnten Irrthum der Griechen könnte unser *Ἑορτολόγιον*, t. 2, pp. 21—23, verglichen werden.



Cardinal Pole, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Von Athanasius Zimmermann S. J. Regensburg, Pustet, 1893. 390 S. kl. 8.

Einen schwierigen, aber interessanten Gegenstand hat sich der auf dem Gebiete der englischen Geschichte wohlbewanderte P. Athanasius Zimmermann S. J. in seinem jüngsten Werke ausgewählt. Die Schwierigkeit der Behandlung desselben liegt besonders in dem reichlich sich andrängenden Stoff und den verhältnismäßig engen Grenzen, welche einen mäßigen Band nicht überschreiten sollten. Mit kundiger Hand hat P. Zimmermann seine Aufgabe gelöst und ein Lebensbild geliefert, welches nach Inhalt und Form allen gerechten Anforderungen durchaus entspricht.

Ueber wenige unter den katholischen Reformatoren und Kirchenfürsten haben wir so zahlreiche Urkunden als über Cardinal Pole 1500—1558. Nur wenige Männer haben wie er in ihren Schriften ein so treues Bild ihres Lebensganges und ihrer inneren Entwicklung hinterlassen. Gleichwohl blieb Pole in neuester Zeit unbeachtet und vernachlässigt, während fast alle Mitglieder des berühmten Freundekreises, dem der Cardinal angehörte, würdige Biographien gefunden haben. Was der Cardinal Quirini in seinen Einleitungen zu Poles Briefen und der auf diesen Leistungen fußende Jesuit Thomas Philipps geboten haben, ist leider gar zu lobrednerisch und streift nur eben die wichtigsten Punkte, zB. den Conflict Poles mit Paul IV. Der neueste Biograph Hook ist ein schmähsüchtiger, die Thatsachen entstellender Parteigänger; Dixon, der in seine weitschweifige Geschichte auch eine umfassendere Biographie Poles verwebt hat, ist zwar in einzelnen Punkten gerechter, überbietet aber in anderen selbst Hook an gehässigen Ausfällen. Das in Deutschland bei Herder 1874 erschienene Lebensbild von Kerker ist für die ‚Sammlung historischer Bildnisse' berechnet und konnte unmöglich auf so engem Raume das ereignisvolle Leben des Cardinals erschöpfend zur Darstellung bringen. Es war daher ein glücklicher Gedanke, für die gebildete Leserwelt Deutschlands ein auf gründlichem Quellenstudium beruhendes und aus dem Rahmen der Zeitgeschichte hervortretendes Lebensbild zu entwerfen; überdies ließ sich aus der Feder eines Autors, der gewohnt ist, seinen Gegenstand gründlich anzufassen, lebendig zu durchdringen und in die bunte Mannigfaltigkeit der Ereignisse Zusammenhang, Uebersichtlichkeit und Einheit zu bringen, nur ein würdiges Denkmal Poles erwarten.

Als christlicher Humanist und hoher Kirchenfürst war Reginald Pole ohne Zweifel eine der edelsten Gestalten seiner Zeit.

Er stammte aus der regierenden Familie von England, da seine Mutter Margareth von Salisbury, Tochter des Herzogs von Clarence, eine Nichte Edwards IV und Base der Gemahlin Heinrichs VII war. Geboren 1500 in Staffordshire war er eines der jüngeren unter sechs Geschwistern. Sein Vater starb, als Reginald fünf Jahre alt war, und seine Mutter ward 1516 als Pflegerin und Erzieherin der ältesten Tochter Heinrichs VII, Maria, berufen. Der junge Reginald kam in dieser Weise in stete Berührung mit dem Hofe und erwarb sich die Liebe des Königs und der Königin. Da der junge Vetter Neigung zum geistlichen Stande verrieth, war der König bereit, ihm ein geistliches Stipendium zu erlangen. Schon im zwölften Jahre bezog Pole die Universität Oxford, um Philologie und Philosophie zu studieren. Bereits 1515 erwarb er sich den Grad eines Bachelor of Arts. Im Frühjahre 1519 finden wir den jungen, wissbegierigen Reginald im sonnigen Italien, um an der Quelle des Humanismus selbst zu schöpfen, die liebgewonnenen classischen Studien fortzusetzen und zu vervollkommnen. In Padua, dem Sammelplatze der christlichen Humanisten des 16. Jahrhunderts, schloss er bald die innigsten Beziehungen zu den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit und bildete sich selbst zu einem der feinsten Humanisten aus. Fast acht volle Jahre widmete sich hier Pole ausschließlich der Sprachwissenschaft und Philosophie und kehrte erst 1527 an den königlichen Hof nach London zurück. In England waren inzwischen Ereignisse eingetreten, welche dem edlen und ideal angelegten jungen Manne von Grund aus widerstrebten. Bald zog er sich denn auch in die Karthause Sheen bei London zurück, um in der Einsamkeit den theologischen Studien obzuliegen. Allein die Lockungen der königlichen Schmeichler drangen auch in die stille Zelle Reginalds. Flucht schien ihm das einzige Rettungsmittel, und so eilte er mit Erlaubnis seines königlichen Herrn über Frankreich nach seinem lieben Padua, wo er die liebevollste Aufnahme fand. Hier hatte sich der Kreis seiner gelehrten Freunde und Gesinnungsgenossen erweitert: Männer wie Gasparo Contarini und Giampietro Caraffa hatten sich ihm zugesellt. Die brennenden Zeitfragen wurden aufs lebhafteste erörtert und die religiösen Gährungen mit spannender Theilnahme verfolgt. Für Pole war aber das Studium der Theologie zunächst Hauptsache. Gleich vielen seiner Zeitgenossen legte er größeren Wert auf die positive Theologie und studierte die Schriften der Väter weit eifriger als die großen Meister der Scholastik, die man wohl kaum nach Gebür in Padua schätzte. Die inzwischen in England von Heinrich VIII heraufbeschworenen Ereignisse giengen Pole, der die katholischen Interessen seiner Heimat

zeitlebens nie aus dem Auge verlor, begreiflicherweise sehr zu Herzen. Heinrich VIII, der schon früher seinem Vetter das Erzbisthum von York erfolglos angeboten hatte, suchte ihn auch jetzt auf seine Seite zu ziehen, erhielt aber als Antwort auf seine Sondierungsversuche das bekannte Buch Reginaldi Poli pro Ecclesiasticae unitatis defensione Libri quattuor ad Henricum Octavum. Im sechsten Capitel gibt P. Zimmermann eine eingehende Analyse des Buches, das selbst von neueren katholischen Forschern nicht immer gerecht beurtheilt worden ist. Doch die weiteren Schicksale Poles sind zu eng mit den großen Fragen der Zeit verknüpft, als daß wir sie hier wiedergeben könnten. Es sei uns nur noch verstattet, das Charakterbild Poles, wie es Zimmermann am Schlusse seines Werkes zusammenfasst, vorzulegen.

‚Cardinal Pole ist kein Geistesriese, keiner jener gewaltigen Charaktere, welche alle Schranken niederwerfen und mit unwiderstehlicher Kraft alle, die in ihre Nähe kommen, mit sich fortreißen. Pole ist kein origineller Denker, der dem Menschengeist neue Bahnen weist; wohl aber ein empfänglicher, für alles Gute und Schöne begeisterter, liebenswürdiger Mann. Von Natur weich und biegsam, mitleidsvoll und nachsichtig hat er in der Schule der Leiden und im Hinblick auf die Pflichten seines Berufes und Standes eine außergewöhnliche Festigkeit und Beständigkeit erlangt, die, weil sie mit Milde und Herzensgüte gepaart war, einen so unwiderstehlichen Reiz ausübte. Wen der Stab dieses liebenswürdigen Zauberers einmal berührt hatte, der konnte aus den von ihm gezogenen Kreisen nicht heraustreten, der hieng an ihm mit wunderbarer Liebe. Für die Wiedervereinigung Englands mit dem heiligen Stuhle war er, wie die Zeitgenossen einstimmig anerkannt haben, von Natur wie geschaffen, es war wahrlich nicht seine Schuld, daß sein Werk keinen Bestand hatte'.

Im Laufe der Erzählung kommt der Verfasser öfters auf peinliche Fragen zu sprechen und muss Thatsachen berichten, welche auf hohe Würdenträger ein nicht gar günstiges Licht werfen. Aber P. Zimmermann verleugnet auch hier nicht den Standpunkt des echten Historikers, der sich niemals scheut offen und frei ohne Entschuldigung und Beschönigung die Wahrheit zu sagen. Wenn der katholische Forscher von Protestanten Unparteilichkeit fordert, so muss er sie selbst üben und für Feind und Freund dasselbe Maß und Gewicht haben. Damit steht P. Zimmermann ganz auf dem Standpunkt, den Leo XIII in seinem berühmten Breve Saepenumero vom 18. August 1883 von einem Kirchenhistoriker eingenommen wissen will, nämlich daß derselbe nichts Unwahres zu

sagen und nichts Wahres zu verschweigen wage, daß er sich gleichmäßig freihalte von jedem Verdacht der Zuneigung wie der Abneigung.

Wir haben aus der trefflichen und inhaltsreichen Arbeit nur einzelne Gedanken schwach skizziert. Jeder Leser, vorab der Geschichtskenner, wird sicher aus dem Buche ebensoviel Belehrung als Unterhaltung schöpfen. Ueberall leuchtet eine echt katholische Gesinnung und wahre Liebe zur Kirche, und, wie in den anderen Arbeiten desselben Verfassers über englische Geschichte[1]), eine staunenswerte Belesenheit in der englischen Gesammtliteratur hervor.

E. Richard S. J.

The First Edward by Professor T. F. Tout. London, Macmillan, 1893. VI, 238 p.

Die englische Kirche war im 13. Jahrhundert enger mit Rom verbunden und die Päpste übten größeren Einfluss auf die religiösen und politischen Verhältnisse, als im 12. Jahrhundert; und doch datiert gerade aus jener Zeit die antipäpstliche Gesetzgebung, welche Heinrich VIII so geschickt zur Trennung vom hl. Stuhl zu verwenden wusste. Tout glaubt den Grund hiefür in den Uebergriffen der Päpste und des Klerus, ferner in dem Erstarken des nationalen Geistes und der Herrschsucht Edwards I zu finden. Die von den Anglicanern bis zum Ekel wiederholte Behauptung, die englische Kirche habe eine von Rom unabhängige Stellung eingenommen, weist Tout zurück; eine Erklärung, warum die Kirche in dem Kampfe gegen die Staatsgewalt erlag, gibt er nicht. Die Erzbischöfe Kilwardby, ein Dominicaner, und Peckham waren tieffromme, sittenreine Männer; aber der erstere zeigte in späteren Jahren wenig Energie, während sein Nachfolger Peckham vielfach über das Ziel hinausschoss und sich in unnöthige Händel mit dem König und seinen Suffraganbischöfen verwickelte. Seine Gereiztheit gegen den Bischof von Hereford, der noch unter Edwards Regierung canonisiert wurde, schadete dem Ansehen des Erzbischofs sehr. Die Missgriffe der Erzbischöfe und die Gewandtheit des Königs in Benützung ihrer Fehler erklären die Erfolge Edwards nur zum Theil, der tiefere Grund

[1]) Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert. Freiburg 1889. Maria die Katholische. Ebd. 1890. Englands ‚Oeffentliche Schulen' von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. Ebd. 1892.

muſs in der Abneigung des Volkes und eines Theils des Klerus ſelbſt geſucht werden. Unter der Regierung Heinrichs III (1216—72) und in den erſten Jahren der Regierung Edwards hatten die Päpſte gewöhnlich für den König gegen die Vertreter und Vorkämpfer der Verfaſſung (Magna Charta) Partei genommen, die Könige von den Verpflichtungen, welche ſie eingegangen, befreit, weil dieſelben erzwungen ſeien und die königlichen Vorrechte beſchränkten. Die Beförderung von Fremden zu Beneficien in England, die Zunahme des Länderbeſitzes der Klöſter, während alte adelige Familien verarmten, hatten das Volk verſtimmt. Nicht blos der König und die neidiſchen Adeligen, ſondern auch der gemeine Mann glaubte, die Klöſter ſeien reich genug, es ſei ganz in der Ordnung, die Erwerbung neuen Grundbeſitzes durch die Klöſter geſetzlich zu verbieten. So kam es, daß das Statute Mortmain (todte Hand), welches Uebertragung von Bodenbeſitz an Corporationen verbot, im Parlamente durchgieng (1279). Die Eiferſucht der weltlichen Gerichte auf die geiſtlichen, der große Einfluſs, welchen das römiſche Recht auf die Gemüther übte, ermöglichte die Beſchränkung der Gewalt der geiſtlichen Gerichtshöfe (1285) durch das Statute *Circumspecte agatis*. Gerade weil Edward I ein frommer Mann war und es an Ehrfurcht und Achtung gegen Biſchöfe und Klerus nie fehlen ließ, gerade deshalb drang er mit ſeinen Maßregeln durch. Peckhams Nachfolger Robert Winchelſea (1294) gab ſich eine große Blöße durch Verweigerung der Abgaben für den Krieg mit Frankreich. Es nützte ihm wenig, daß er ſpäter nachgab; er und der Klerus, der zu ihm gehalten, kamen in den Verdacht, ſie ſeien keine echten Patrioten. Des Papſtes und des Erzbiſchofs Bemühung, den Angriff Edwards auf Schottland zu verhindern, hätten beſſeren Erfolg verdient; daß jedoch der Papſt als Lehensherr von Schottland auftrat und die Anſprüche Edwards nicht berückſichtigte, konnte letzteren nur erbittern. Etwas mehr Klugheit und Zurückhaltung ſeitens des Erzbiſchofs würde ein friedlicheres Verhältnis zwiſchen Kirche und Staat angebahnt haben. Touts Darſtellung zeichnet ſich aus durch große Klarheit; manche ſeiner Charakteriſtiken ſind ſehr zutreffend. Bei aller Bewunderung für Edward werden ſeine Fehler nicht verſchwiegen. Sein Krieg mit Schottland war jedenfalls der folgenſchwerſte Fehler und legte den Grund zu faſt allen ſpäteren Miſserfolgen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Papst Benedict XI. Eine Monographie von Paul Funke. Münster, Heinrich Schöningh. 1891. VIII + 151 S. 8.

Die vorliegende Schrift eröffnet eine Reihe von Publicationen, welche unter dem Gesammttitel ‚Kirchengeschichtliche Studien' von den Professoren der Kirchengeschichte Knöpfler in München, Schrörs in Bonn und Sdralek in Münster herausgegeben werden [1]).

Unter den von Funke benutzten Quellen ist als die wichtigste das von einem Mitgliede der École française de Rome, G. Grandjean, in den Jahren 1883—85 veröffentlichte Register Benedicts XI zu nennen. Die weitaus gediegenste Schrift unter den darstellenden Vorarbeiten ist Boutarics La France sous Philippe le Bel, Paris 1862, welche sich durch Sachkenntnis und Unparteilichkeit vortheilhaft abhebt von der anekdotenhaften Literatur älterer französischer Autoren.

Der Schilderung des kurzen und doch bedeutungsvollen Pontificates Nicolaus Boccasinis geht bei Funke ein orientierender Ueberblick über den Entwicklungsgang des milden und friedliebenden Mannes voraus. Seine Thätigkeit als General des Dominicanerordens, den er durch seine Treue gegen Bonifaz VIII zur Zeit der von den Colonna und den Spiritualen geleiteten Auflehnung wider die päpstliche Autorität vor Ausschreitungen bewahrt hatte, seine Ernennung zum Cardinalbischofe von Ostia, seine diplomatische Sendung nach Ungarn leiten die Besprechung der im October 1303 erfolgten Wahl zum Nachfolger Bonifaz' VIII ein.

Die erste Zeit der Regierung Benedicts XI ist durch das Bestreben gekennzeichnet, den Unruhen in Rom ein Ende zu setzen und in Florenz, Neapel und Sicilien ordnend und beschwichtigend einzugreifen. Auch auswärtige Angelegenheiten beschäftigten den Papst. Er beobachtete eine vermittelnde Stellung zwischen dem Habsburger Albrecht I und dem Erzbischof Gerhard von Mainz. Nach der Anerkennung Albrechts lenkte das zwischen Philipp IV von Frankreich und dem böhmischen Könige Wenzel geschlossene Bündnis die Aufmerksamkeit des Papstes auf sich. In der französischen Politik Benedicts bei diesem Anlasse liegt der Grund

[1]) Inzwischen sind erschienen ‚Wolfenbüttler Fragmente. Analekten zur Kirchengeschichte des Mittelalters aus Wolfenbüttler Handschriften'. Von Max Sdralek. 1891, ‚Amalar von Metz. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte und zur Geschichte der lateinischen Liturgie im Mittelalter'. Von Reinhard Mönchemeier. 1893, und ‚Pauls von Bernried Vita Gregorii VII papae'. Von Joseph Greving, 1893.

für die späteren Beziehungen zu Frankreich, welche in dem Leben des Papstes eine so hervorragende Rolle spielen. Die Beilegung des beinahe zehnjährigen Streites zwischen dem Erzbischofe von Lund, Johannes Grand, und dem Könige von Dänemark, sowie die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in Serbien erscheinen daneben minder wichtig.

Die von neuem auftauchende Kreuzzugsidee, welche mit dem Plane, Constantinopel in ein französisches Fürstenthum umzugestalten, von Philipp dem Schönen dem Papste nahegelegt wurde, war für Benedict sehr verlockend, da er als Mittelpunkt dieser Bewegung in den Augen der europäischen Fürsten jene Machtstellung wiedererlangen konnte, welche durch den an seinem Vorgänger verübten Gewaltstreich von Anagni so tief erschüttert worden war. Allein die seit diesem verhängnisvollen Tage über den heiligen Stuhl hereingebrochene Finanznoth machte die Ausführung des Gedankens unmöglich.

Ganz besonders aber war es das Verhältnis Frankreichs zu Rom, welches jede weiter ausgreifende Handlung erschwerte. Der Darstellung desselben widmet Funke eine gründliche, auf bisher theilweise wenig verwertete Quellen gestützte Untersuchung. Durch die Cardinäle Johannes Monachus und Napoleon Orsini beeinflusst sah König Philipp in dem Vorgänger Benedicts XI einen auf unrechtmäßige Weise auf den heiligen Stuhl erhobenen Häretiker. Philipp und ganz Frankreich befanden sich auf der Bahn zum Schisma. Unter dieser Rücksicht erklärt sich die entgegenkommende, friedfertige Haltung Benedicts.

Das Glückwunschschreiben des Königs an den Papst zeigt neben den gröbsten Anschuldigungen gegen Bonifaz unverkennbar das Bestreben, mit dem heiligen Stuhle eine Versöhnung anzubahnen, welche aber nicht als eine Folge der vom Papste zu gewährenden Verzeihung für geschehenes, schweres Unrecht, sondern als eine dem guten Rechte des Königs entsprechende Genugthuung gewünscht wurde. Der König gieng so weit, daß er an Benedict die Aufforderung zur Einberufung eines Concils richtete, welches Bonifacius VIII verurtheilen sollte. Benedict erfüllte die Hoffnungen Philipps nicht vollkommen. Eine am 13. Mai 1304 erschienene Bulle bewilligte dem Monarchen Lossprechung von allen Censuren, denen er während des Streites mit Bonifaz verfallen war[1]), und die Rückerstattung der ihm entzogenen Vorrechte. Diese Bewilligung ward auf die Pariser Universität und die französische

[1]) Eine namentliche Excommunication Philipps war durch Bonifaz VIII nicht ausgesprochen worden.

Geistlichkeit ausgedehnt. Die Forderung eines Concils fand in der Bulle des Papstes keinerlei Erwähnung. Anstatt dessen erfolgte am 7. Juni die Excommunication Nogarets[1]) und seiner Genossen mit der Weisung, daß diese Schergen Bonifaz' VIII bis zum Feste Peter und Paul in Rom erscheinen sollten. Man sieht, die Darstellung Funkes, der die zwei im Register des Papstes fehlenden Schreiben bei Grandjean Nr. 1311 und 1312 als Fälschungen Philipps verwirft, weicht nicht unwesentlich von der herkömmlichen ab und widerlegt den gegen Benedict XI so häufig erhobenen Vorwurf unbegreiflicher Schwäche.

Im letzten Abschnitt untersucht der Verfasser, ob die kurze Regierung Benedicts XI durch einen natürlichen Tod des Papstes ihren Abschluss gefunden habe oder ob das Gerücht einer Vergiftung begründet sei. Schon bald nach seinem Tode (1304 Juli 7) tauchten Vermuthungen auf, zu welchen sowohl Philipp IV als Nogaret in Beziehung gebracht wurden. Eine Stelle in der Selbstvertheidigung Nogarets hat zu einer derartigen Deutung Anlass gegeben; nach Funke mit Unrecht. Auch der Franciscaner Bernard Delitiosi wurde von der gegen ihn erhobenen Verdächtigung, den Papst vergiftet zu haben, freigesprochen.

Zieht man aus den wirren und schwierigen Verhältnissen, unter denen das Pontificat Benedicts XI verlief, die Summe seiner Charaktereigenschaften, so stellt sich das Bild eines friedliebenden, besonnenen, zielbewussten und willensstarken Mannes dar, der in verwickelten Fragen mit Geschick die richtige Lösung zu finden wusste. Nimmt man hinzu die Reinheit und Heiligkeit seines Lebenswandels, seine außerordentliche Thätigkeit, für welche das reiche Register ein beredtes Zeugnis ablegt, so ergänzt sich dadurch die ansprechende Erscheinung des Papstes, welcher von dem selbstsüchtigen, verschlagenen, um die schlechtesten Mittel nie verlegenen Philipp IV in wohlthuender Weise absticht. Die Zeichnung, welche Gregorovius dem Papste zutheil werden ließ und derzufolge er als ein Schwächling zu gelten hat, ist ein Phantasiestück. Daß mit dem Pontificate Benedicts XI der Anstoß zum avignonesischen Exil gegeben worden sei, stellt Funke gleichfalls im Gegensatz zu Gregorovius in Abrede.

Emil Michael S. J.

[1]) Aus den Bemerkungen S. 103 f. geht hervor, daß der Verfasser die authentischen Berichte über das Attentat von Anagni in der Revue des questions historiques 11 (1872) 511 ff. = M. G. SS. 28 (1888) 622 ff. und in der genannten Revue (1888) 559 f. nicht kennt.

Analekten.

Chiliastische Ansichten und damit verwandte Anschauungen sind in unseren Tagen stark im Schwung. Sie finden Vertreter in Deutschland, Frankreich, Spanien und haben eine gewaltige Spaltung unter den Lutheranern Australiens hervorgerufen[1]). Unter den verschiedensten Formen treten dieselben auf. Bald soll Christus selbst ein neues Reich hier auf Erden eröffnen, bald die noch streitende Kirche einer glorreichen Zukunft entgegen gehen und die glänzendsten nicht nur geistigen, sondern sichtbaren, handgreiflichen Triumphe wider alle ihre Feinde schon diesseits feiern. Unserem Dafürhalten aber neu, ganz neu sind die von E. A. Chabauty, Ehrencanonicus von Angers und Poitiers[2]), jüngst vertretenen Meinungen. Wir halten uns in unserem Bericht darüber an einen ganz gediegenen Artikel, der sich in dem sehr empfehlenswerten *Ami du Clergé*, Revue de toutes les questions ecclésiastiques, Dogme, Morale, Liturgie, Droit Canon, Écriture sainte, Patrologie, Histoire sacrée, Législation civile-ecclésiastique, Pastorale, Prédication, Catéchismes, Bibliographique, Langres 1893 n. 6 S. 83 ff. findet. Chabauty stellt nämlich folgende Thesen auf:

---

[1]) S. Neue kirchl. Zeitschr., Erlangen 1891, 146—61; *Hurter*, Compend. theol. dogm. t. III n. 707. [2]) Außer den weiter unten citierten Werken hat derselbe mehrere andere herausgegeben, wie: Les Juifs nos maîtres! Documents et développements nouveaux sur la question juive, 1883; Lettres sur les prophéties modernes et concordance de toutes les prédictions jusqu' au règne d'Henri V inclusivement, Poitiers 1872 ed. 2; Les prophéties modernes vengées ou Défense de la Concordance de toutes les prophéties, ebd. 1875.



1. Die zweite Ankunft des Herrn am Ende der gegenwärtigen Welt wird stattfinden, wie sie vorhergesagt ist und die Kirche sie erwartet. Jedoch

2. mit dem Ende dieser Welt ist die Geschichte des Geschlechtes hier auf Erden nicht abgeschlossen: denn in dem allgemeinen Weltbrande, der diese Erde umgestaltet, wird Gott einen Theil der Menschen am Leben erhalten, die daher lebend bei der Auferstehung und dem allgemeinen Gerichte zugegen sein werden.

3. Infolge des Urtheils des göttlichen Richters werden die Verworfenen, Menschen und Engel, in die Hölle verstoßen und durch die Allmacht Gottes ewig darin verschlossen; die Auserwählten dagegen in den Himmel aufgenommen. Was wird aber mit jenen am Leben beim Weltbrande bewahrten Menschen geschehen? Diese werden auf der umgestalteten und erneuten Erde fortleben, das Geschlecht fortpflanzen und dieselbe wieder bevölkern: sie werden eine religiöse Genossenschaft bilden, besser gesagt, die Kirche mit der ihr von Christus gegebenen Organisation, Sacramenten und Opfer fortsetzen. Ihr Zustand jedoch wird ganz verschieden sein von dem gegenwärtigen. Die Erbsünde mit ihren traurigen Folgen hört auf; der paradiesische Zustand der Stammeltern kehrt zurück, mithin schwinden Krankheiten und Tod. Die Menschen werden frei sein von der Begierlichkeit; Sünde, wenigstens schwere, gibt es nicht mehr, obwohl die Menschen frei bleiben, denn Gott wird allen wirksame Gnaden spenden zu jeglichem Tugendact. Das Leben und die Gesundheit werden erhalten durch die Frucht des Lebensbaumes. Nach einem langen, glücklichen Leben hier auf Erden werden die Menschen in die ewige Glorie aufgenommen und ihre Leiber verklärt.

4. Mittelpunkt dieser so erneuerten Menschheit wird Jerusalem sein, dort der Sitz des Stellvertreters Christi. Uebrigens wird Christus seine sichtbare Gegenwart derselben nicht entziehen, sondern sich den Menschen von Zeit zu Zeit zeigen wie einstens den Aposteln nach seiner Auferstehung.

5. Dieser Zustand der verjüngten Menschheit wird von Jahrhundert zu Jahrhundert, ja ohne Ende dauern, und so wird die Zahl der Auserwählten immer wachsen.

6. Dieser glückliche Zustand der Menschheit auf Erden ist Frucht der Verdienste Christi, aber auch die streitende Kirche trägt dazu bei durch ihre Prüfungen, Leiden und Gebete. Von uns hängt es ab, die Verwirklichung dieses goldenen Zeitalters zu beschleunigen.

So lauten die Hauptsätze dieses neuen Systems. Aber auf welche Gründe stützt sich M. Chabauty? Selbstverständlich findet er dafür nichts in den Entscheidungen der Kirche oder in den Schriften der Väter. Er zieht sich um so mehr zurück auf das Feld der hl. Schrift; da glaubt er seine Ansichten wenn nicht klar doch hinlänglich ausgesprochen zu

finden. Von der Genesis bis zur Apokalypse spürt er mit unglaublichem Fleiße alles auf, was ihm dafür zu sprechen scheint. Seine Hauptbeweise entnimmt er den Worten des hl. Paulus 1 Kor. 15, 51 52 nach dem griechischen Text und 1 Thess. 4, 12—17 und selbstverständlich den messianischen Weissagungen, die gar nicht, oder wenigstens nicht blos in geistigem und übertragenem Sinn erklärt werden dürfen, solange die buchstäbliche Auslegung berechtigt ist. Ein auf vier Bände berechnetes Werk unter dem Titel: Études scripturales, patristiques, théologiques et philosophiques sur l'avenir de l'Église catholique selon le plan divin ou la Régénération de l'humanité et la Rénovation de l'univers, wovon bereits 3 Bde zu Poitiers (im Selbstverlage des Verfassers) 1890—93 erschienen sind, sucht nun die messianischen Weissagungen und andere Schriftstellen in einem diesem System günstigen Sinne zu deuten, wobei der Verfasser einen merkwürdigen Scharfsinn an den Tag legt, um aus der hl. Schrift herauszulesen, was niemand bis jetzt darin gesehen und gefunden hat. Wo die Vulgata nicht paßt, wird der Urtext geprüft, der Context und Zweck der Stelle betont, manche Freiheit der Erklärung im Interesse des Systems gestattet.

Was ist nun von dieser Meinung zu halten? Wir glauben nicht, daß sie haltbar ist. Wir können uns zwar nicht auf ausdrückliche kirchliche Entscheidungen berufen, womit sie in offenem Widerspruche steht; auch wollen wir uns nicht auf das heikle Feld der Exegese begeben, um nachzuweisen, daß die Erklärung der aufgeführten Stellen der hl. Schrift nicht die richtige sei; wir erlauben uns nur einige kirchliche Anschauungen oder Folgerungen aus Lehren der katholischen Kirche hervorzuheben, womit jene von Chabauty vertretenen Ansichten entweder gar nicht oder nur schwer in Einklang gebracht werden können.

1. scheint diese Theorie nicht gut zu harmonieren mit dem Gegensatz, der zwischen dem ersten und zweiten Adam besteht, den der hl. Paulus Röm. 5, 12 ff., besonders 18 19 hervorhebt und der nach der Anschauung des christlichen Alterthums so hoch bedeutsam ist[1]), und eben deswegen scheint sie nicht zu harmonieren mit der Lehre von der Erbsünde, nach der alle Menschen, die ganze propago (s. Conc. Trid. Sess. 5 can. 1), die von Adam abstammt, damit behaftet ist. Nach Chabauty gilt das nur für einige Zeit, bis zum jüngsten Gericht; nach diesem aber würde durch Jahrtausende, Jahrmillionen die Erbsünde aufhören, daher nur ein kleiner Bruchtheil, ja nur der g e r i n g s t e Theil des Geschlechtes als Kinder des Zornes auf die Welt kommen. Man könnte nun und dürfte doch wohl erwarten, daß die hl. Schrift, die so klar die Allgemeinheit der Erbsünde verkündet, diese Beschränkung, womit jene auf ein Minimum zurückgeführt wird, klar und deutlich ausspreche.

[1]) S. Hurter aaO. II n. 360.

Und wie betont erst die Erblehre die Allgemeinheit der Erbsünde und folgert sie aus der Nothwendigkeit der Taufe, aus dem ganzen Ritus, womit dieselbe gespendet[1]) wird. Nun aber lauten die Worte des Herrn ganz unbeschränkt: Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei, Joh. 3, 3: würden also auch für die erneute Menschheit gelten, also auf die Erbsünde schließen lassen, die Chabauty für jene Zeit leugnet.

2. Nach dem hl. Paulus Hebr. 9, 27 statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium. Dieses so allgemeine Gesetz wäre geradezu falsch, wenn der größte Theil der Menschheit der Nothwendigkeit des Sterbens entzogen bliebe durch einen wiederkehrenden paradiesischen Zustand. Wir wissen wohl, daß es Ausflüchte gibt, aber sind sie berechtigt? Man kann sagen, daß trotz dieser Worte die Meinung vieler nicht unwahrscheinlich ist, wonach die Menschen, die am Ende der Zeiten leben, den Tod nicht schauen werden. Aber auch zugegeben die Wahrscheinlichkeit dieser Meinung, die jedoch nicht sehr begründet ist[2]), so handelt es sich doch nur um wenige im Vergleich mit dem ganzen Geschlechte, wofür man einige Schriftstellen anführt. In dem System aber, das wir bekämpfen, handelt es sich um den größeren Theil der Menschheit, wofür man außer Hypothesen keinen klaren Schrifttext aufbringen kann.

3. Der göttliche Erlöser heißt judex vivorum et mortuorum. Unter den vivorum aber sind nach der wahrscheinlicheren Erklärung, nach Chabauty ganz sicher, die zu verstehen, die bei der Ankunft des göttlichen Richters am Leben getroffen werden. Diese werden also auch gerichtet, mithin zur Rechten oder Linken stehen und daher entweder eingehen in die ewigen Freuden oder verstoßen in die Hölle; also nicht auf Erden bleiben, um das Menschengeschlecht fortzupflanzen. Daß einige davon nur als unbetheiligte, müßige Zuschauer zugegen sein werden, denen dann ein anderes Los zutheil werden wird als den Gebenedeiten und Verworfenen, ist mehr als willkürlich.

4. Bisher hat man immer geglaubt, daß das Weltgericht am Ende der Zeiten stattfinden werde als Abschlufs der Geschichte. Nach Chabauty fällt es mitten in die Zeit, schließt die Geschichte durchaus nicht ab. Denn nach dem Gerichte beginnt das Geschlecht nur eine neue Periode, genießt irdische Freuden, pflanzt sich fort, verdient sich die Seligkeit, kann wenn auch keine schweren, doch läßliche Sünden begehen, mithin Buße thun, also so ziemlich ein ganz zeitliches Leben führen. Nie tritt wieder ein allgemeines Gericht ein, denn unerhört ist es, daß das Weltgericht sich wiederhole, und so verliert dasselbe alle Bedeutung und Würde, allen Zweck, wenn der größere Theil der viatores, denn zu diesen gehören jene Menschen auch, nach demselben lebt. Man hat auch jenes

---

[1]) Vgl. Hurter, aaO. II n. 370. [2]) Ebd. III n. 638.

Gericht immer für ein allgemeines, universale, gehalten auf Grund der Worte des hl. Paulus Apg. 17, 31: Statuit diem, in quo judicaturus est orbem, womit die Welt nicht nur ihrer Ausdehnung, sondern auch der Zeitdauer nach zu verstehen ist. Aber nach dieser Meinung ist das Gericht durchaus kein allgemeines, oder nur in einem ganz beschränkten Sinn.

5. Bisher kannte die Theologie sowohl der Schule als auch der Väter nur eine Ecclesia militans und eine Ecclesia triumphans, bei welcher Eintheilung man freilich jene Seelen weniger berücksichtigte, die im Fegefeuer gereinigt werden, die keine eigene Kirche bilden, weil sie nur in einem Durchgangsstadium zur Ecclesia triumphans sich befinden. Nun aber muss man ganz ernstlich an eine dritte Kirche oder besser gesagt, an einen neuen Zustand der Kirche denken, der weder militans ist, weil paradiesisch, noch triumphans, weil doch noch mit Runzeln und Makeln behaftet. Auch müssen die Worte des hl. Paulus bedeutend eingeschränkt werden: *Omnes* qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur, 2 Tim. 3, 12.

6. Merkwürdig bleibt es auch, dass, nachdem dieser Zustand der Menschheit und namentlich der Kirche in zahllosen messianischen Weissagungen vorhergesagt wird, im Neuen Testament, das doch diesem Zustand näher steht, ja eine Vorstufe ist, gar nichts darüber verlautet: denn die paar Stellen, worauf sich Chabauty beruft, sprechen höchstens für die auch von anderen vertretene Ansicht, dass bei der Ankunft Christi nicht alle sterben, sondern am Leben bleiben; gewähren aber keinen Ausblick auf einen durch Jahrtausende, ja Jahrmillionen dauernden Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle. Merkwürdiges Stillschweigen nach so lautem Sprechen (wie wenigstens der gelehrte Gegner meint) des Alten Bundes. Das Neue Testament kennt nur eine zweite glorreiche Ankunft des Herrn, Gericht, Scheidung des Geschlechts in Gebenedeite und Verfluchte, Selige und Verdammte, Himmel und Hölle, und weiter nichts! Dazu kommt, dass der Herr seinen Beistand dem kirchlichen Lehramt verheißt usque ad consummationem seculi, worunter man nie die Ewigkeit, sondern immer den Abschluss der Zeit durch das Weltgericht verstanden hat. Da das Lehramt auch in der erneuerten Welt fortbestehen wird (bleibt ja der Primat, bleiben ja die Sacramente), hört dann vielleicht dieser Beistand auf? Wahrscheinlich wird sich Chabauty mit der wohlfeilen Ausflucht helfen, dass für diese Periode jener Beistand sich von selbst versteht. Weswegen wird auch der hl. Paulus die eucharistische Feier mit den Worten beschränkt haben: mortem Domini annunciabitis, donec veniat? 1 Kor. 11, 26 20? Wird diese Erinnerung aufhören, trotzdem das Messopfer darüber hinaus fortdauert?

7. Nach kirchlicher Lehre ist der Primat des hl. Petrus so mit dem römischen Bischofssitz verbunden, dass eine Trennung nicht zugegeben

werden wird, nicht zugegeben werden darf oder kann. Die gewiss richtigere Ansicht spricht sich dahin aus, dass vermöge göttlichen Rechtes der Primat an Rom geknüpft ist. Aber mit der größten Zuversicht verlegt Chabauty denselben auf einmal von Rom nach Jerusalem. Wir wissen wohl, dass er darin keinen Widerspruch findet mit jener kirchlichen Ansicht, denn die spricht von der gegenwärtigen Zeit und Einrichtung der Kirche; er aber hat die erneute Erde, die erneute Menschheit und mithin die erneute Kirche vor Augen, worauf die Lehren, welche die mehr menschliche Seite der Kirche berücksichtigen, nicht so unbedingt übertragen werden können. Neue Verhältnisse bedingen ganz neue Einrichtungen. Es bleibt aber doch merkwürdig, dass bei Erwägung der Frage von der Verbindung des Primates mit Rom niemand jene zukünftige Bestimmung vermuthet hat, dass eine so folgenschwere Bestimmung nirgends im Neuen Testament angedeutet wird, dass das Vaticanum so ahnungslos (sess. 4 c. 2) erklärt: Qui (Petrus) ad hoc usque tempus et *semper* in suis successoribus episcopis sanctae romanae sedis ab ipso fundatae ejusque consecratae sanguine vivit et praesidet et judicium exercet. Unde quicunque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet.

Aus diesen Bemerkungen scheint uns zu folgen, dass die Ansicht unseres gelehrten Gegners nicht nur neu ist in dem unschuldigen Sinne dieses Wortes, womit nur angedeutet wird, dass noch niemand dieselbe ausgesprochen habe; sondern auch in der minder günstigen Bezeichnung, womit gesagt wird, dass sie auch keine Wurzeln habe in den christlichen Anschauungen, weil sie damit nicht in Einklang gebracht werden kann. Aber jedenfalls wird sie den Exegeten Anlass bieten, die messianischen Weissagungen nochmals gründlich zu studieren, um sie nicht nur gegen die Rationalisten, die darin zu wenig finden, zum Beweis für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion zu verwerten, sondern auch das Zuviel, was der gelehrte Canonicus darin sieht, durch eine begründete Erklärung zu beschränken. H. Hurter S. J.

Jacob II und der Jesuit Edward Petre. Von den Rathgebern und Freunden Jacobs II sind wenige in demselben Maße die Zielscheibe des Hasses und der Verleumdung geworden, wie der von Jacob zum Geheimrath ernannte Edward Petre. Wer da weiß, welcher unehrlichen Waffen sich die Feinde des Königs bedienten, wer bedenkt, dass nicht ganz 10 Jahre zwischen Titus Oates' Berichten über die Verschwörung der Jesuiten und die vermeintlichen Intriguen Petres fallen, wird sich über die Dreistigkeit der Anklagen und die Leichtgläubigkeit des englischen Publicums nicht wundern.

Was uns billig befremdet, ist, daß auch neuere Geschichtschreiber wie Macaulay in das alte Lied einstimmen und behaupten, von allen schlimmen Rathgebern, die Zutritt zum Könige hatten, habe Petre vielleicht die größte Schuld an dem Sturze des Hauses Stuart[1]). Macaulay widerspricht offenbar seinen eigenen Ausführungen. Weder Sunderland noch Rochester noch irgend ein anderer Minister war mehr als ein Werkzeug in der Hand des Königs, der seine eigenen Wege gieng und nur dann auf die Rathschläge seiner Minister hörte, wenn dieselben mit seiner vorgefassten Meinung übereinstimmten. Nach allem, was wir über Jacob wissen, ist es sehr fraglich, ob er klüger und vorsichtiger gehandelt hätte, wenn alle seine Berather Mäßigung und Zurückhaltung anempfohlen hätten.

Der König hatte es sich von Anfang an zum Ziele gesetzt, durch die Freundschaft mit Frankreich seine königlichen Vorrechte ungeschmälert zu erhalten und für die Katholiken nicht blos Toleranz, sondern volle Gleichberechtigung zu erlangen. So sehr nun auch die englischen Katholiken nach Toleranz und Gleichberechtigung verlangten, so waren sie doch getheilter Ansicht über die Mittel und Wege. Der katholische Adel hätte sich vor der Hand mit Abschaffung der Strafgesetze zufrieden gegeben, die Actionspartei, zu der der größte Theil des Klerus gehörte, verlangte Aufhebung der Testacte und Zulassung der Katholiken zu Aemtern und Würden in der Verwaltung und der Armee. Pater Petre und die meisten Jesuiten gehörten der Actionspartei an und glaubten, die Zeit für die Wiederherstellung der katholischen Kirche in England sei endlich gekommen. Obgleich die Zahl der Katholiken und ihr Einfluss im Laufe des 17. Jahrhunderts stetig abgenommen hatte, so gaben sie doch die Hoffnung nicht auf, England wieder katholisch zu sehen. Ihre Unterschätzung des Protestantismus, der namentlich an der Mittelclasse und dem Landadel seinen Rückhalt hatte, läßt sich nur aus dem den englischen Katholiken eigenthümlichen Optimismus und der Verkennung der Machtstellung des Königs erklären. Wenn auch einige Adelige aus Rücksicht auf den König bereit waren, Katholiken zu werden, so ließ sich doch mit nichten ein allgemeiner Uebertritt erwarten; eine katholische Reaction, wie sie unter Maria der Katholischen stattgefunden hatte, war ein Ding der Unmöglichkeit.

Die Uebertreibungen der protestantischen Gegner, welche absichtlich den Einfluss der Katholiken überschätzten, hat unzweifelhaft die Katholiken in ihrem Irrthum bestärkt und dieselben zu unklugen Schritten verleitet. Petre und die englischen Jesuiten theilten den Irrthum der übrigen Katholiken und glaubten mit den Weltpriestern und den übrigen Orden an dem Werke der Bekehrung Englands regen Antheil nehmen

---

[1]) *Macaulay*, History of England (Deutsche Ausg. von Paret) 3, 65.

zu müssen. Die Eifersucht, welche zwischen den verschiedenen religiösen Orden, Dominicanern, Benedictinern, Jesuiten herrschte, hatte noch nicht aufgehört, ebenso wenig die Zwistigkeiten zwischen Welt- und Ordensklerus; statt friedlich neben einander für die größere Ehre Gottes zu arbeiten, waren sie viel zu sehr auf ihre Rechte und Privilegien bedacht. Gerade damals fürchteten die Jesuiten, man möchte ihre Wirksamkeit in England beschränken und sie von dem großen Werke der Bekehrung Englands ausschließen. Unter diesen Umständen war es ihnen doppelt willkommen, daß P. Petres Ansehen beim König immer mehr zunahm. Gerade wie P. Coton unter der Regierung Heinrichs IV im Anfange des 17. Jahrhunderts die Hauptstütze der französischen Jesuiten gegen die Angriffe der Feinde gewesen, so hofften die englischen Jesuiten durch den P. Petre den besonderen Schutz und die Gunst des Königs zu erlangen und sich zu bewahren.

War Petre der schweren Aufgabe gewachsen? war es überhaupt wünschenswert, daß ein Jesuit eine so einflussreiche Stelle bei einem König wie Jacob bekleidete? hat er die nöthige Mäßigung und Zurückhaltung an den Tag gelegt? Dieses sind Fragen, welche wir beantworten müssen. P. Duhr hat in drei Aufsätzen dieser Zeitschrift[1]) und darnach in den ‚Jesuitenfabeln'[2]) den Versuch gemacht, P. Petre zu rechtfertigen, ist aber nach unserem Urtheil viel zu weit gegangen, indem er P. Petre als einen weisen, einsichtigen Rathgeber dargestellt hat. Das Beweismaterial, auf das P. Duhr sich stützt, beweist eher das Gegentheil. Aus dem fast einstimmigen Urtheil der Zeitgenossen erhellt, daß P. Petre unklug und unselbständig war; auch vom Verdachte des Ehrgeizes ist er nicht ganz frei, denn der Papst sowohl als der Ordensgeneral hätten gerne unzweideutige Beweise der Demuth — und der Verabscheuung aller Ehrenstellen gesehen; sie freuen sich, daß die Oberen ihnen die Versicherung geben, die Initiative sei vom König ausgegangen. P. Petre habe den König beschworen, ihn doch nicht zum Bischofe oder Cardinal zu machen, aber ganz zufriedengestellt sind sie doch nicht. Petre war offenbar seiner Aufgabe nicht gewachsen, denn da es ihm an Erfahrung, Einsicht in die Sachlage, an Menschenkenntnis fehlte, ließ er sich von dem verschmitzten Grafen Sunderland als Werkzeug brauchen. Da P. Duhr die Glaubwürdigkeit der englischen Schriftsteller, welche diese Anklagen erheben, verdächtigt, wollen wir zuerst eine Stelle aus P. d'Orleans[3]) anführen. ‚Ob das Betragen des Grafen Sunderland ein Beweis der Verrätherei oder nur der Schlechtigkeit ist, sehe ich nicht klar genug, um

---

[1]) Die Anklagen gegen P. Edward Petre, 10 (1886) 677 ff. 11 (1887) 25 ff. 209 ff. [2]) Die jesuitische Camarilla am Hofe Jacobs II 167—90. [3]) Histoire des Révolutions d'Angleterre, (Paris 1694) III 507, bei Duhr, Jesuitenfabeln 177.

eine Entscheidung zu geben. Die, welche ihn der Treulosigkeit bezichtigen, sehen einen Beweis hiefür in der Gewaltsamkeit, mit der er seinen König trotz seines Widerstrebens veranlasste, den Pater Petre zum Staatsrath zu ernennen. Um seinen Minister zu befriedigen, bestand der König darauf, dass ungeachtet des Widerstandes Petres und der Königin, ungeachtet der Grundgesetze des Ordens, welche Annahme weltlicher Würden verbieten, Petre in den geheimen Rath eintrete. Die, welche Sunderland entschuldigen, sagen, Graf Sunderland habe Petre zum Staatsrath ernennen lassen, um die Verantwortlichkeit für alle unpopulären Maßnahmen auf ihn abzuladen'. P. d'Orléans, der die Verhältnisse genau kannte, hatte jedenfalls von glaubwürdigen Zeugen, vielleicht von Jacob selbst, gehört, dass Sunderland den König gegen sein besseres Urtheil überredet habe, Petre zum Staatsrath zu ernennen; sein Zeugnis bestätigt somit die Stelle aus dem Leben Jacobs II, die Duhr solchen Anstoß gegeben hat. Wir setzen die Stelle trotz ihrer Länge her[1]).

‚Die Hauptveranlassung für diese unzeitige Unterhandlung (mit dem Papste), wodurch das Ansehen des Königs bei seinem Volke geschmälert wurde, war die Absicht, gewisse geistliche Ehrenstellen für P. Petre zu erhalten. Graf Sunderland erlangte einen solch gebietenden Einfluss über den Pater und durch denselben ein so großes Ansehen beim Könige, dass er gewissermaßen alleiniger Minister wurde. Er sah, der König hege persönliches Wohlwollen gegen den Pater, und suchte dasselbe zu erhöhen durch das übertriebene Lob seiner Fähigkeiten. Der König seinerseits war entzückt, dass ein Mann, den er so liebte, von einem so tüchtigen Beurtheiler der Fähigkeiten anderer dermaßen gepriesen werde, während P. Petre selbst (ein redegewandter aber schwacher Mann, der die Kunst besaß, durch einen Wortschwall sein schwaches und oberflächliches Urtheil aufzuputzen) sich leicht Sand in die Augen streuen ließ und Sunderland für einen warmen Freund hielt, den er durch Gegenleistungen zu verpflichten suchte. Der verschmitzte Heuchler schmückte Petre aus als Schlachtopfer, welches ihm die Gunst des Königs gewinnen sollte, ohne dass er selbst seine Popularität bei der Nation verliere, denn er bewahrte sich die Gunst seines Herrn und schirmte sich gegen den Hass des Volkes. Er wusste, man würde all die unpopulären Maßnahmen der Regierung dem P. Petre in die Schuhe schieben. So kam es denn, dass der König Petre zum Staatsrathe ernannte (obgleich dieser nicht sogleich den Eid ablegte) — gegen sein eigenes Urtheil und den Rath der Königin, denn sobald als die Königin davon hörte, rieth sie dem König allen Ernstes ab, solch eine Ernennung würde nicht nur den Protestanten, sondern auch allen einsichtigen Katholiken, ja der

[1]) Life II 76.

Gesellschaft Jesu selbst Anstoß geben, da es gegen deren Regel verstoße. Der König war so bezaubert von Graf Sunderland und P. Petre, daß er sich zu einer so indiscreten Handlung verleiten ließ. Das war jedoch nicht der einzige Köder, den der verschmitzte Graf auswarf: er beantragte, daß der König einen Cardinalshut für den Pater begehre und zu dem Zwecke eine feierliche Gesandtschaft nach Rom schicke'.

Diese Stelle, welche den Stempel der Echtheit an sich trägt, rührt nicht etwa von dem Bearbeiter der Memoiren her, sondern ist eine der zerstreuten Bemerkungen, welche der Herausgeber Clarke in das Leben Jacobs aufgenommen hat. Die Argumente Duhrs gegen die Glaubwürdigkeit des Biographen sind schon deshalb nicht zutreffend. Duhr müsste uns zeigen, daß diese Stelle in den Aufzeichnungen des Königs Jacob nicht stehen konnte; er müsste uns ferner erklären, wie Macpherson in seinen Extracts I 148 uns dieselbe Nachricht überliefern konnte, wenn sie nicht in den alten Documenten gestanden. Ob wir bei Macpherson den Wortlaut haben, wie Ranke meint[1]), oder vielmehr nur einen Auszug, ist für unsern Zweck ganz gleichgiltig, die Frage ist nur: Haben Clarke und Macpherson aus den Quellen geschöpft? waren ihnen wichtige Staatspapiere zugänglich, die man in St. Germain und Paris aufbewahrte? Wenn dieses allgemein angenommen wird, dann muss uns Duhr beweisen, daß der König, ohne sich des Widerspruches schuldig zu machen, ein solches Urtheil über P. Petre, den er früher hochgeschätzt, gar nicht fällen konnte. Bei einem trotz allen Eigensinnes so veränderlichen Charakter ist eine solche Wandlung gar nicht sonderbar; Jacob war überhaupt zu geneigt, anderen die Schuld seiner Misserfolge zuzuschreiben und die eigene Unklugheit zu entschuldigen. Während seines Aufenthaltes in St. Germain hatte der Exkönig reichliche Gelegenheit, sich ein correcteres Urtheil über englische Verhältnisse und seine Fehlgriffe zu bilden, als in dem Drange der Regierungsgeschäfte. Hätte Jacob nicht die Gewohnheit gehabt, Aufzeichnungen zu machen, so könnte man einwenden, er habe sich überhaupt nicht mehr erinnert, welche Rathschläge P. Petre ihm ertheilt habe, diese Stelle sei demnach, wenn echt, nur ein Widerhall der Urtheile seines Hofes. Die Briefe an den Papst, auf welche Duhr so großes Gewicht legt, haben an und für sich geringe Beweiskraft. Sie sind entweder von Sunderland abgefasst, oder wenn der Wortlaut vom König selbst kommt, in einer Zeit geschrieben, in welcher Jacob sich ganz von Sunderland beherrschen ließ. Nicht nur Hochachtung und Bewunderung für die Tugenden des P. Petre, sondern fast in demselben Maße verletzter Stolz und Eigensinn veranlassten den König, seinem Günstling so hohe Lobsprüche zu ertheilen. Je mehr der Papst betonte, er könne einen ehr-

[1]) Geschichte Englands 7, 152.

geizigen Ordensmann nicht zum Bischof oder Cardinal machen, umso mehr musste Jacob seine Demuth und seine übrigen Tugenden hervorheben. Das Zeugnis des Königs hat somit nur bedingten Wert. Aber hat nicht der König selbst nach seinem Sturze dem P. Petre das Zeugnis ausgestellt, Petre habe ihm nur gute Ratschläge ertheilt, es würde besser um ihn stehen, wenn er den Rathschlägen des Paters gehorcht hätte[1])? Bei einem Besuche der Pariser Jesuiten kurz nach seiner Ankunft in Frankreich, Januar 1689, konnte Jacob doch unmöglich den Pater Petre anklagen, das hätte als Unhöflichkeit gegolten. Setzen wir den Fall, der König habe aus freien Stücken die Rathschläge Petres gerühmt, so bezieht sich dieses Lob nicht nothwendig auf seine Mäßigung im Staatsrath. Jacob kann wohl an den von Petre empfohlenen engen Anschluss an Frankreich gedacht haben oder an andere weise Rathschläge zB. die Entfernung seiner Maitresse Miss Sedley, seine Missbilligung des öffentlichen Auftretens der Priester in clericaler Kleidung. Während der zwölf folgenden Jahre seiner Verbannung konnte Jacob seine Meinung über die Verdienste Petres ganz leicht ändern. Aus seiner bis an das Ende seines Lebens dauernden Anhänglichkeit an die Jesuiten die Klugheit P. Petres folgern zu wollen, geht nicht an.

Abgesehen von anderen Zeugnissen von Zeitgenossen, spricht gegen P. Petre der Umstand, daß der über englische Zustände trefflich unterrichtete Papst Petre weder zum Bischof noch zum Cardinal ernennen wollte. Der Papst Innocenz XI, dem alles daran lag, den König von unklugen Schritten zurückzuhalten, würde zweifelsohne den P. Petre zum Bischof oder Cardinal gemacht haben, wenn derselbe gleich dem Bischof Leybourne und manchen katholischen Lords dem König Mäßigung anempfohlen hätte. Der kaiserliche Gesandte Graf Kaunitz, den Duhr anführt[2]), schreibt über P. Petre: ‚Dazu kommt, daß der König sehr viel Vertrauen hat zu einem P. Peters von der Gesellschaft Jesu, welchem er in Whitehall Wohnung angewiesen. Protestanten und Katholiken klagen diesen Mann an, daß er, ganz und gar französisch und sehr heftig, der Rathgeber für alle diese Maßregeln des Königs sei. Andere nennen ihn einen klugen und beherzten Mann, der nichts vor Augen habe als die Ehre Gottes und den Dienst des Königs'. Die letzten Worte sind tief bedeutsam; sie sagen uns, daß Petre der Actionspartei angehört und von Schwierigkeiten sich nicht habe zurückschrecken lassen. Daß Petre zur Mäßigung gerathen, wird auch nicht im entferntesten angedeutet. Petre würde sich kaum das besondere Wohlwollen Sunderlands und des Königs bewahrt haben, wenn er ihren Wünschen entgegengetreten wäre. Manche fromme und höchst ehrenwerte Katholiken tadelten ganz offen das Betragen Petres, nicht weil er Jesuit war, in diesem

[1]) Campana de Cavelli II 481. [2]) Diese Zeitschr. 1887, 214.

Falle hätten sie auch den Beichtvater des Königs, den P. Warner und andere angreifen müssen, sondern weil er wirklich unklug sich benahm. Daß Sunderland P. Petre zum Sündenbock zu machen suchte, haben wir schon oben erfahren; daß Petre die Tücke seines vermeintlichen Freundes nicht durchschaute, spricht jedenfalls nicht für P. Petres Menschenkenntnis. Es ist müßig zu untersuchen, welche Rathschläge direct von P. Petre, welche von Sunderland ausgegangen sind; daß Sunderland den Pater häufig vorschob, ist das fast einstimmige Urtheil der Zeitgenossen.

Hätte P. Petre es verstanden, die Zeichen der Zeit zu deuten, und die Gründe für die allgemeine Abneigung gegen seine Persönlichkeit zu würdigen, so hätte er beim König und seinen geistlichen Obern alle Hebel in Bewegung gesetzt, um seines Amtes entbunden zu werden; dann hätte er den General und den Papst beschworen, ihn doch ja nicht zum Bischof oder Cardinal zu machen. Statt dessen verhält sich P. Petre passiv, er drängt nicht, er weist zwar das Anerbieten Terriesis, des Gesandten aus Toscana, der seine Erhebung befürworten will, zurück, aber er zeigt bei weitem nicht die Abneigung gegen das Cardinalat, die wir bei anderen Jesuiten finden, die gegen ihren Willen den Purpur erhielten. Es ist ganz gut möglich, daß P. Petre und seine englischen Obern glaubten, sie müssten den Wünschen des Königs, der sich solche Verdienste um die Gesellschaft erworben hatte, Rechnung tragen, daß Petre von der Ehrsucht, die man ihm vorwarf, ganz frei war. Sicher läßt sich das nicht beweisen.

Der äußere Schein sprach offenbar gegen P. Petre, wie aus dem Briefe des Generals Thyrsus Gonzalez an den englischen Provincial John Keynes hervorgeht[1]). ‚Wir haben einen wahrhaften Heiligen zum Papst, der einzig das Wohl der Kirche sucht, und sich ganz und gar der Förderung der kirchlichen Interessen widmet. Wie er selbst frei ist von aller Anhänglichkeit an Fleisch und Blut, so verabscheut er in allen, besonders in Religiosen, alles, was an Ehrsucht streift. Weil nun der Papst glaubt, die Forderung, dem P. Petre den Purpur zu verleihen, habe seinen Grund in seinen Ansprüchen und seiner Ehrsucht, so ist er sehr unzufrieden, denn er sieht sich in die Nothwendigkeit versetzt, entweder einen ehrgeizigen Jesuiten zum Cardinal zu erwählen, oder dem König seine Forderung abzuschlagen‘. Der Provincial verlangt, daß der P. Petre den König beschwöre, von seinem Vorhaben abzustehen; er drückt seine Hoffnung aus, daß keiner seiner Untergebenen so pflichtvergessen, so schamlos und thöricht sei, daß er sich gegen die Regel um eine Ehrenstelle bewerbe. Die Antwort des Provincials befriedigte den General und den Papst. Da Jacob Petre weder zum Bischof noch zum

[1]) Der lateinische Text steht in dieser Ztschr. 1887 S. 32.

Cardinal machen konnte, ernannte er ihn zum Mitgliede des geheimen Rathes, wodurch P. Petre mehr als je zuvor den Protestanten verhasst wurde.

Die englischen Obern hätten die Ernennung um jeden Preis verhindern und P. Petre auch gegen den Willen des Königs sogleich von London und aus der Nähe des Hofes entfernen müssen; sie hätten dadurch dem Orden und dem König den größten Dienst geleistet. Den General Thyrsus Gonzalez trifft kein Vorwurf, denn er missbilligte die Annahme der Stelle eines königlichen Hofcaplans seitens des P. Petre und hätte es lieber gesehen, wenn der Pater diese Würde ausgeschlagen hätte[1]). Als der englische Provincial dem General meldete, er habe P. Petre erlaubt, sein Amt als Geheimrath anzutreten, drückte der General sein Erstaunen hierüber aus[2]), denn wenn dieses auch strenge genommen keine Ehrenstelle sei, deren Annahme gegen die Gelübde verstoße, so hätte er doch befragt werden müssen. Daß der König den Pater um Rath frage, fand der General weniger bedenklich als den Titel Geheimrath. Der General wollte, bevor er eine Entscheidung gäbe, sich mit seinen Assistenten berathen. Der englische Provincial hatte durch seine voreilige Einwilligung dem General eine abschlägige Antwort unmöglich gemacht: Petre konnte, ohne den König zu beleidigen, von seinem Posten nicht entfernt werden. Der Provincial glaubt seinen Obern durch die Versicherung trösten zu können, daß Petre ein guter Religiose und frei von Ehrgeiz sei. Auffallend ist, daß der General in einem Briefe vom 13. März 1688 dem Provincial erwidert: er hätte es gerne gesehen, wenn P. Petre selbst an ihn geschrieben und ihm mitgetheilt hätte, daß er sich alle Mühe gegeben habe, die vom Könige angebotenen Ehrenstellen auszuschlagen. So hätten früher die Beichtväter von Fürsten gehandelt. P. Petre und der englische Provincial begiengen jedenfalls einen Fehler, daß sie ohne Erlaubnis des Generals in einer so wichtigen Sache handelten, besonders da Protestanten sowohl als Katholiken an der Ernennung Petres Anstoß nahmen.

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß P. Petre unklug war, daß er sich von Sunderland als Werkzeug gebrauchen ließ, daß er die ihm vom König angebotenen Ehrenstellen nicht sogleich und mit dem Abscheu, der sich für einen Jesuiten ziemte, abwies, wenn er auch nichts behufs Erlangung von Ehrenstellen gethan hat. Von einer gewissen Schwäche und Eitelkeit ist Petre nicht freizusprechen; durch die Laster der Herrschsucht, Hab- und Verfolgungssucht war er nicht befleckt. Die für einen Staatsmann nöthige Vorbildung fehlte ihm ganz, ebenso das überlegene Talent, das sich allgemeine Achtung sichert.

Hätte Petre alle die Eigenschaften besessen, welche ihm abgiengen, so würde er schwerlich den König haben retten können. Auch ohne

---

[1]) Diese Zeitschrift 1887 S. 33. [2]) Ebd. 43.

Petre würden die Katholiken durch ihre Unklugheit Anstoß gegeben und die Eifersucht der Protestanten erregt haben. Petre war vielleicht noch weniger unklug als manche andere Katholiken, er machte sich freilich durch seine Stellung im Geheimrath mehr bemerklich. Die von Duhr versuchte Ehrenrettung P. Petres scheint uns schon deshalb verfehlt, weil er, um Petre vertheidigen zu können, die Glaubwürdigkeit der zuverlässigsten Historiker verwerfen muss. Die Art und Weise, in welcher dies geschieht, ist bisweilen recht sonderbar. Durch ein Citat aus Mullinger oder Macaulay oder Fox glaubt er die Frage entschieden zu haben. Dem ist jedoch nicht so. Die Urtheile dieser drei Männer sind oft oberflächlich und von neueren Schriftstellern zurückgewiesen. Eine treffliche Charakteristik der Quellen gibt Dr. Ward in seinem Artikel ‚James II' im Dictionary of National Biography, der sich vielfach auf Ranke bezieht.

Eine Charakteristik Jacobs II kann hier nicht gegeben werden, nur soviel sei bemerkt, daß derselbe sein in der Kronrede gegebenes Versprechen, die Staatskirche in ihren Rechten erhalten und schützen zu wollen, nicht gehalten hat. Was die Nation am meisten gegen den König aufgebracht hat, ist die Willkür, mit der er, sich steifend auf seine königliche Prärogative, von Gesetzen, die noch nicht abgeschafft waren, dispensierte. Jedermann wird zugeben, daß religiöse Duldung für England eine wahre Wohlthat gewesen wäre, aber die Hast und Ungeduld Jacobs, der alle, welche nicht sofort auf seine Ideen eingehen wollten, ihrer Aemter entsetzte, verdient eine strenge Rüge. Das allerschlimmste war jedenfalls die von der Mehrheit der Nation getheilte Besorgnis, der König habe es auf die Zerstörung des Protestantismus, Abschaffung der Verfassung und Aufrichtung eines absolutistischen Regimentes abgesehen, wie es in Frankreich bestand. Warum die Jesuiten, die früher immer als gut spanisch gegolten, sich auf einmal zu Frankreich hinneigten und vom französischen König die Förderung der katholischen Interessen in England erwarteten, verdiente wohl eine genauere Untersuchung. Nach allem, was wir über die Geschichte der englischen Jesuiten in dieser Zeit wissen, scheint P. Petre großen Einfluss besessen zu haben, den er auch nach dem Sturze Jacobs nicht verloren hat. Seine Stellung als Staatsrath war eine anomale und hat weder dem Orden noch der katholischen Kirche Vortheil gebracht. Sein Misserfolg beweist, wie weise die Regel des hl. Ignatius war, welche den Jesuiten Einmischung in die politischen Angelegenheiten und Annahme von Würden untersagte.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Ein **weitverbreiteter Irrthum** ist es, wenn man, wie es vielfach geschieht, annimmt, es sei nach dem Tode des Kaisers **Joseph** II mit seinen kirchlichen Neuerungen gründlich aufgeräumt und es seien dieselben, wie so viele seiner politischen Verordnungen, wieder aufgehoben worden. Manche mögen zu dieser Meinung durch Dr. Albert Jägers Buch ‚Kaiser Joseph II und Leopold II Reform und Gegenreform' (Wien 1867) verleitet worden sein. Dem ist aber nicht so. Mit der Gegenreform hatte es seine guten Wege. Ein bedeutender Hoffnungsstrahl zeigte sich zwar, als Kaiser Leopold II am 9. April 1790 dem Fürsterzbischof Cardinal Migazzi durch Graf Kolowrat folgende vielversprechende Aufforderung zukommen ließ: ‚Seine Majestät, die bei dem Antritte Ihrer glorreichen Regierung sich vorzüglich angelegen seyn lassen, überhaupt jede billige Beschwerde Ihrer getreuen Unterthanen zu beheben, sind um so mehr geneigt, alle diejenigen zu beseitigen, welche auf die Religion, Andachtsordnung und Ausübung des Oberhirtenamts der Erz- und Bischöfe in Ihren höchsten Erbstaaten einen Bezug haben.

Gleichwie nun schon einige Bischöfe bei höchst gedacht Sr. Majestät verschiedene dahin einschlagende Beschwerden angebracht haben.

So gehet der höchste Befehl dahin, daß eurer fürstlichen Eminenz diese gerechte und gnädigste Gesinnung Sr. Majestät durch mich bekannt gemacht, und ihnen mitgegeben werde, wenn sie einige das geistliche Fach betreffende Beschwerden ihres Orts finden, sie solche, jedoch nur über wesentliche Gebrechen in einem Zeitraume von längstens zwei Monaten mir anzuzeigen, und zugleich die Mittel an die Hand zu geben haben, wie der hierunter etwa bestehenden Unordnung am leichtesten abgeholfen werden könne'.

Cardinal Migazzi säumte nicht, seine begründeten Beschwerden dem Kaiser vorzulegen.

Nach Jahresfrist erfloss am 17. März 1791 seine Hofresolution, die aber den vorgebrachten Beschwerden sehr wenig abhalf. Nur kleine Zugeständnisse wurden gemacht, der Hauptsache nach blieben die josephinischen Verordnungen bestehen, wie zB. die völlig unhaltbare Gottesdienstordnung vom J. 1783, in die erst unter Kaiser Franz von Cardinal Migazzi langsam Bresche geschossen wurde, indem er langwierige und unleidliche Verhandlungen zu führen hatte, um nur erlauben zu dürfen, daß am Sonntag Nachmittag mit der Monstranze der Segen gegeben werden dürfe.

Oefters wurde in der Hofresolution vom 17. März 1791 im Vordersatze etwas gestattet, das durch den Nachsatz wieder widerrufen, unmöglich gemacht oder eingeschränkt wurde. Die so denkwürdige Hofresolution lautet:

‚Se. Majestät haben sich die Beschwerden der Bischöfe gegen die für öffentliche Lehr- und Erziehungsanstalten, die Büchercensur, Toleranz, Religions- und Kirchen-Angelegenheiten bestehenden landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen allerunterthänigst vortragen lassen, und nach genauer Erwägung darüber zu entschlüssen geruhet:

§ I. In Absicht auf Religion und Sitten.

Da der Verfall der Religion und Sitten, worüber die Herren Bischöfe so häufige Klagen führen, seinen Grund vorzüglich nur in dem Mangel, oder der Beschaffenheit des Unterrichtes in der Religion und Sittenlehre haben kann; so sollen die Herren Bischöfe dafür sorgen, daß die Kuratgeistlichkeit der Jugend in dem katechetischen Unterrichte, reine und rechtige Religionsbegriffe auf eine zweckmässige Art beybringe, solche auf die erwachsenen in öffentlichen Predigten und Privatbelehrungen fortpflanze, und durch Aufsicht, und moralische Mitwirkung unterstütze, und wirksam mache, in welcher Absicht für die gute Besetzung der Pfarrämter, eine stäts rege Wachsamkeit über die Verwaltung der Seelsorge und die Disciplin unter der Geistlichkeit ihres Sprengels zu ihrem Hauptgeschäfte machen sollen.

§ II. In Absicht auf den Gottesdienst.

I Die Ordnung des Gottesdienstes, und der öffentlichen Andacht soll so, wie sie gegenwärtig vorgeschrieben ist beybehalten, und beobachtet werden.

II. Dieß ist insbesondere auch von den Vorschriften in Ansehung der Processionen zu verstehen. Jedoch wäre den Bischöfen gestattet in besonderen Nothfällen und allgemeinen Anliegenheiten Bittgänge auf Verlangen der Gemeinden, und auf vorläufige Anfrage, in nicht zu großer Entfernung von der Pfarrkirche zu halten.

III. Die Bischöfe sollen besonders in Städten die Erlaubniß zu Errichtung der Haußkapellen nicht so leicht ertheilen, indem diese Erlaubnis ohnehin nur reichen Personen, welche dann die öffentlichen Kirchen nicht besuchen, zu Theil wird, und zu anderen Mißbräuchen Anlaß gibt.

IV. Wird den Hochwürdigen Bischöfen überlassen, neue, den verschiedenen Zeiten und Festtägen des Kirchenjahres angemessene Gebethe und Lieder, für den öffentlichen Gottesdienst, auch eigene Gebethe und Lieder, für besondere Bethstunden, Bittgänge und Andachten verfassen zu lassen, und zur Bestättigung einzusenden.

V. Wird ihnen gestattet an Sonn und Feyertagen nachmittags Katechetische Predigten einzuführen, und die Litaneyen abhalten zu lassen, insoferne dieses nicht der eingeführten Andachtsordnung zuwider ist.

VI. Die Hochämter und Litaneyen können auch mit Instrumentalmusik gehalten werden, wenn das Kirchenvermögen zu deren Bestreitung hinreicht.

VII. Die Bischöfe können die samstägigen Abendandachten auch auf dem Lande, wo es die Gemeinden begehren jedoch ohne Segen, und nur mit einem angemessenen Gebethe und Gesange wieder einführen, so wie ihnen auch

VIII. gestattet wird, die Predigt, und Danksagungs-Andacht am letzten Tage des Jahres halten zu lassen.

IX. Die Wahl der zur öffentlichen Verehrung auszusetzenden Bilder und Reliquien, so wie überhaupt die Anordnung des Gottesdienstes stehet den Herrn Bischöfen allein zu, wobey ihnen jedoch die gegenwärtigen Vorschriften und Verordnungen, unabweichliche Richtschnur seyn müssen, worüber dieselben bey den vorzunehmenden Visitazionen ihrer Sprengel zu wachen haben. Sie können zwar nach den Orts Umständen einige Privatandachten ohne vorläufige Anfrage erlauben, diese dürfen aber die festgesetzte Andacht Ordnung nicht verletzen.

X. Die Bruderschaften bleiben alle abgeschafft, die, der Liebe des Nächsten soll allein bestehen, in jeder Pfarre errichtet werden, zugleich die Stelle der Bruderschaft des h. Altars Sakrament vertretten und das Viatikum zu den Kranken begleiten.

XI. Die landesfürstlichen Verordnungen sollen von nun an nicht mehr in der Kirche von der Kanzel, sondern nach vollendeten Gottesdienst von der weltlichen Obrigkeit in Gegenwart des Pfarrers vor der Kirche der Gemeinde kundgemacht werden.

§ III. In Absicht auf das bischöfliche Hirtenamt.

I. Ueber die genaue Beobachtung der Verordnungen vom 12. September 1767 und 20. März 1781, welchen zu folge die Päpstlichen Bullen, Breven, und Konstituzionen, bevor sie angenohmen, und bekannt gemacht werden, die landesfürstliche Begnehmigung erhalten müssen, ist mit Strenge zu halten. Diese Verordnungen beziehen sich aber nicht nur auf die nach der Zeit erschienenen, sondern auf alle auch vorhergegangenen päpstlichen Anordnungen, ohne Ausnahme, dergestalt, daß jede ältere Bulle, Konstituzion usw. sobald man Gebrauch davon machen will, zuvor die landesfürstliche Begnehmigung erhalten muß, und selbst für angenohmene Bullen dauert die verbindende Kraft und ihre Gültigkeit nur so lange als nicht im Staate durch neue Verordnungen etwas anders zur Beobachtung eingeführt wird.

II. Die Geistlichen müssen so, wie die übrigen Staatsbürger in allen sowohl Civil als Criminal Handlungen, unter einer und derselben Gerichtsbarkeit stehen, weswegen es bey der Verordnung von 11. März d. J. vermög welcher ihnen die zur allgemeinen Delegazion der Ortsgerichte in jedem Kreiße bestimmte nächste Magistrate zu ihren gerichtlichen Behörden angewiesen wurden, sein Verbleiben haben, dagegen stehen die Geistlichen, in Ansehung der eigentlich geistlichen Amtshand-

lungen, der Lehre, und Zuchtangelegenheiten unter den Bischöfen, von welchen sie für bloß geistliche Verbrechen, mit bloß geistlichen Strafen und Bussen anzusehen sind. Sollten sich aber Geistliche weltlicher Vergehungen schuldig machen, und weltliche Bestrafung verdienen, so sind sie den weltlichen Gerichten zu übergeben.

Die Suspension, oder Sequestrirung der pfarrlichen Einkünfte und Pfründen kann nur durch weltliche Gerichte geschehen, und die gänzliche Wegnahme der Pfarren oder Pfründen, nur mit Wissen der Bischöfe mittels einer aus den Akten zu erlassenden förmlichen Sentenz.

III. Die Klagen über die Abnahme der Stollgebühren sollen von den weltlichen Gerichten mit Einverständniß des Ordinariats abgethan werden.

IV. Die Macht, Hilfspriester, Kapläne, Kooperatoren, Vikarien von einem Orte auf einen anderen zu übersetzen, wenn es die Nothwendigkeit oder der Nutzen der Seelsorge verlangt, hat der Bischof. Gestiftete, und investirte Pfarrer und Pfründner können aber von den Bischöfen ohne vorläufige Einwilligung des Patrons nicht von einer Pfarre auf die andere übersetzet werden.

V. Die Herren Bischöfe bleiben künftig, wie bisher verpflichtet, alle ihre Hirtenbriefe und Kreißschreiben, die sie in ihren Sprengeln an die Pfarrer und Geistlichen erlassen wollen, wenn sie selbe damit zu etwas verbinden, und wenn dieselben die ganze Diözeß, oder einen Theil derselben betreffen, der Einsicht und Begnehmigung der Länderstellen vor ihrer Ausgabe und Kundmachung zu unterwerfen.

Die an die Geistlichen künftig zu erlassenden Verordnungen werden unmittelbar an die Herren Bischöfe durch die Regierung und nicht mehr durch die Kreißämter geschehen. Den Bischöfen wird obliegen solche durch ihre Konsistorien, welche dafür zu haften haben, wörtlich ohne mindeste Aenderung, Zusatz, oder Hinweglassung und ohne Verschub zu protokolliren, und unverzüglich ihren untergeordneten Geistlichen zur Richtschnur mitzutheilen. Auch den Kreißämtern sollen diese Verordnungen von der Landesstelle mitgetheilt werden, aber nur zu dem Ende, daß sie dieselben protokolliren lassen und in den Stand gesetzet werden, auf geschehene Anfragen Auskünfte zu geben, und die bischöflichen Konsistorien zu kontrollieren.

VI. Die Einsicht in die frommen Stiftungen kann den Bischöfen gewähret werden.

VII. Die Verwaltung des Religionsfondes kann den Bischöfen da dieß nicht ihre Sache ist, nicht zugestanden, wohl aber eine Einsicht in den Rechnungsstand gewähret, und in dieser Absicht jedem ein Ausweiß der für seinen Sprengel angewiesenen Pensionen und Gehalte zur Wissenschaft mitgetheilt werden.

VIII. Diejenigen Bischöfe, welche geltende Beweise aufführen können, daß sie Einkünfte die ihnen von Rechten gebühren, verlohren haben, sollen solche zur Untersuchung einsenden.

IX. Um die Curatgeistlichkeit auf dem Lande nicht mit Taxen zu Gunsten der Landdechante zu beschweren, werden die Herrn Bischöfe den Bedacht nehmen, die Dekaneyen oder Vikariate, den mit grösseren Einkünften versehenen Pfarrern, welche die Kosten leichter zu bestreiten im Stande sind, zuzutheilen und zu verleihen.

§ IV. In Absicht auf die Verwaltung des Pfarramtes.

I. Wo geschickte taugliche Weltpriester da sind, sollen keine Ordens- oder Kloster-Geistliche die Pfarren erhalten, und wenn Mangel an geschickten Weltpriestern ist, oder wenn ein Ordensmann sich durch seine Fähigkeiten besonders auszeichnet, ist auf ihn Bedacht zu nehmen.

II. Da es billig ist, daß die Seelsorger die Aufsicht über die Verpflegung, Kleidung usw. der unehelichen Kinder haben, indem Niemand tauglicher ist, dieses Werk der Barmherzigkeit zu verrichten, als eben sie, so hat es auch bey der sich hierauf beziehenden Verordnung sein Verbleiben. Dagegen sollen

III. Die Seelsorger an Sonn und Feyertagen weder von den Richtern noch von den Kreißämtern vor Gericht geladen, noch in irgend einer anderen Absicht vorgeruffen werden.

IV. Um die Kuratgeistlichkeit gegen verächtliche Behandlungen von Seite der minderen Beamten zu schützen, sollen die Länderstellen die Verordnung vom 26. July 1782 wiederum geltend machen, und in dieser Absicht die Kreiß- und Wirthschaftsämter anweisen, daß sie die wahrgenohmenen Gebrechen in der Seelsorge, oder Verordnungswidrige Handlungen der Seelsorger zuerst bei der geistlichen Behörde, und erst dann wenn keine Abhilfe erfolgt der politischen Landesstelle anzeigen sollen, mit dem Beysatze, daß ihnen nicht zustehe, ihre Amtsgewalt über die vorgezeichneten Gränzen, zur Abwürdigung des bischöflichen Amtes, und zur Kränkung der Seelsorger auszudehnen, sondern die gute Ordnung von ihnen verlange, in politischen Verhandlungen gegen die Kurat-Geistlichkeit, mit derjenigen Mässigung und Achtung vorzugehen, die dem Stande derselben wegen seiner Nützlichkeit und Wichtigkeit gebühret.

V. Den Kaplänen oder Vikarien welche ihren Unterhalt aus dem Religionsfonde beziehen, soll ihr Gehalt nicht mehr auf die Hand gegeben, sondern den Pfarrern, denen sie Hilfe leisten mit der Verbindlichkeit zugetheilt werden, daß sie dieselben landesüblich unterhalten, und von ihnen die auf ihren Unterhalt haftenden Verbindlichkeiten verrichten lassen, worüber die bischöflichen Ordinariate zu wachen haben.

Dabey wird jedoch den Länderstellen obligen auf die Anstellung dieser Hilfspriester insoweit aufmerksam zu seyn, daß die vorgeschriebene



Zahl derselben weder überschritten noch vermündert werde. Die Benennung der Personen aber stehet dem Ordinariate zu.

Uebrigens hat es bei allen Einrichtungen und Verordnungen, die sich auf die öffentlichen Lehranstalten, die Bücherzensur, Religionsduldung, Gottesdienstordnung, das bischöfliche Amt, die Seelsorge, die Klosterzucht beziehen, und durch die Voranstehenden nicht aufgehoben, noch abgeändert sind, sein unabänderliches Verbleiben.

Wienn den 11ten März 1791.

Fr. v. Kreßl.
Adam Dionyß v. Gröller.

(Fürsterzbischöfliches Wiener Consistorial-Archiv.)

Mit Recht nennt Dr. Wolfsgruber den Inhalt dieser Resolution unbefriedigend und den Ton derselben verletzend. Cardinal Migazzi aber sagte zum Kaiser darüber: ‚Sie erlaubt zwar einige unbeträchtliche Abänderungen, bestätigt aber im Wesentlichen jene Einrichtungen und höchsten Verordnungen in Ansehung der öffentlichen Lehranstalten, des Ehepatents, der Bücherzensur, der Toleranz, der Gottesdienstordnung, des Hirtenamtes und der Klosterzucht, um deren Aufhebung und Zurückführung auf den vorigen Stand die Bischöfe Euer Majestät mit so dringenden Bitten anlagen . . Die Bischöfe finden es nicht vereinbarlich, etwas selbst anordnen zu können und dabei sich lediglich nach den für alle Fälle schon bestehenden landesfürstlichen Vorschriften halten zu müssen'. Mit Recht klagte er auch darüber, daß durch diese Resolution die Bischöfe und ihre Geistlichkeit einer Saumseligkeit in Erfüllung ihrer Hirtenpflichten oder der Untauglichkeit für dieselben beschuldigt werden. Uebrigens spricht die Resolution ihren Charakter deutlich genug aus zB. in dem Punkte (§ 3, 5), worin die Kreisämter bestellt werden, den Curatklerus zu controlieren u. a.

Am 28. Juli reichte Cardinal Migazzi eine sehr ausführliche Vorstellung dagegen ein, richtete aber damit nichts aus. — Dieses eine Beispiel soll zeigen, daß der Josephinismus mit dem Tode des Kaisers Joseph II durchaus nicht todt, sondern lebenskräftig war und recht sonderbare Blüten und Früchte zum Vorscheine brachte.

Deutsch Altenburg. Joseph Maurer.

Das Kreuz in der Unterschrift der Bischöfe. Vor einiger Zeit lief die Frage durch eine Reihe von Pastoralblättern, woher wohl das Kreuz vor der Unterschrift der lateinischen Bischöfe stamme. Es wurde dabei durchweg vorausgesetzt, daß der Usus, sich mit einem Kreuze vor dem Namen zu unterschreiben, bei den Bischöfen der orientalischen Kirchen nicht bestehe.

Was nun vor allem diese Voraussetzung betrifft, so beruht dieselbe offenbar auf einem Irrthum, wie schon aus vielen in nächster Nähe liegenden Beispielen ersichtlich ist. Von den zahlreichen Circularschreiben griechischer Bischöfe, welche wir am Schlusse des zweiten Bandes unserer Symbolae (S. 1068—1080) mitgetheilt, sind weitaus die meisten mit einem Kreuze vor dem Namen unterzeichnet. Der armenische Erzbischof von Cäsarea hat gleichfalls ein Kreuzzeichen vor seine Unterschrift gemacht (S. 1072). Und um hievon auch aus der Ferne eine durchaus authentische Bekräftigung beizubringen, verweisen wir auf den Gebrauch des schismatischen Patriarchen von Constantinopel, vor seine Unterschrift ein Kreuz zu setzen. So ist zB. das officielle Schreiben desselben, welches der Venetianer Ausgabe des *ὡρολόγιον* v. J. 1832 vorgedruckt ist, unter anderm mit einem Kreuzzeichen unterschrieben. Dieser Observanz ist auch der gegenwärtige Patriarch treu geblieben. In seinem neuesten Briefe an den russischen Gesandtschaftsgeistlichen zu Berlin (vom 14. Juli 1893) beginnt die Unterschrift mit dem Zeichen des Kreuzes[1]).

Es geht somit nicht an, rücksichtlich dieses Usus einen Unterschied zwischen Abend- und Morgenland zu machen. Hier wie dort beruht derselbe auf altem Herkommen, zu dem jedoch keinerlei Gesetz verpflichtet. Wie sich das Vorzeichen des Kreuzes bei den Unterschriften lateinischer Bischöfe oft nicht findet, so fehlt es auch häufig bei den Namen der orientalischen Prälaten. Ein Beispiel hievon ist die Unterschrift des griechisch-katholischen Erzbischofs und Metropoliten von Lemberg, die unter seinem in den Symbolae (S. 1070) abgedruckten Rundschreiben an den Klerus zu lesen ist.

Was ist nun aber von dem Ursprung und der Bedeutung dieser so allgemein aufgekommenen Observanz zu halten?

Wenn das vortreffliche Kölner Pastoralblatt, mit Berufung auf das Pastoralblatt der Diöcese Rottenburg, seine Meinung dahin ausspricht, daß ‚dieses Kreuzzeichen gleichsam als Correlat des Pectoralkreuzes auf der Brust des Prälaten anzusehen sei'[2]), so vermögen wir schon aus dem Grunde nicht dieser Erklärung beizupflichten, weil auch viele derjenigen orientalischen Bischöfe, die kein Brustkreuz (*σταυρὸς ἐγκόλπιος*), sondern statt dessen das *πανάγιον ἐγκόλπιον*[3]) als eigentliches insigne pontificale tragen, sich gleichfalls des Kreuzzeichens in der Unterschrift bedienen.

---

[1]) Bei Maltzew, Die Liturgien S. VI. Berlin 1894. [2]) 1892, Nr. 3 S. 52. [3]) Dieses *πανάγιον* ist ein in Ordensform gefaßtes Muttergottesbild, welches überall, in und außerhalb der Kirche, wie das Pectoralkreuz unserer Bischöfe behandelt und getragen wird. Vgl. Maltzew, Die Liturgien S. 190—191.

Wenn aber das Kreuz in der Unterschrift nicht nothwendig mit dem Pectorale zusammenhängt, wie wären denn wohl auf anderem Wege die Gründe desselben zu finden?

Es dürfte vielleicht nicht allzu gewagt erscheinen, den Ursprung dieses Kreuzzeichens aus dem Griechischen herzuleiten und auch die Observanz der lateinischen Bischöfe als aus dem Morgenlande zu uns herübergekommen zu betrachten.

Die griechischen Bischöfe pflegten bekanntermaßen in der Unterschrift ihrem Namen das Beiwort *Ταπεινός*[1]), *humilis*[2]), vorauszusetzen, und das entweder ganz ausgeschrieben oder durch den bloßen Anfangsbuchstaben T, per modum *σίγγλας* seu literae singulariae, wie die Alten sich ausdrückten: eine Abkürzungsmethode, die übrigens umso weniger in der Unterschrift befremden kann, als dieselbe sogar für den Text selbst von sämmtlichen Bischöfen des katholischen Erdkreises, nach den canonischen Bestimmungen[3]), in ihrer amtlichen Correspondenz zu befolgen war. Durften ja doch, um ein Beispiel anzuführen, auch im Abendland nicht die griechischen Singeln in den literae formatae der Bischöfe fehlen!

Hardouin bietet eine große Auswahl derartiger Documente lateinischer, darunter auch deutscher Prälaten, in welchen einzelstehende Anfangsbuchstaben griechischer Namen als *σίγγλαι* zur Verwendung kommen[4]).

Für die Unterschrift selbst hat sich, wie die tägliche Erfahrung lehrt, der Gebrauch der Singeln für den vollständig ausgeschriebenen Namen vielfach, bis auf den heutigen Tag, in und außer Rom, erhalten.

Sollte es nun nicht geschehen sein, daß aus dem T in der Unterschrift der Bischöfe in ähnlicher Weise ein Kreuzzeichen geworden wäre, wie nachweisbar aus demselben Anfangsbuchstaben des Meßcanons T(e igitur) ein Kreuz entstanden, das sich allmählich, zu einem vollständigen Crucifix entwickelt hat und, nun gänzlich vom Texte geschieden, die ganze Blattfläche vor dem Canon einnimmt?[5])

---

[1]) Verhältnismäßig selten kommen diese oder ähnliche Adjective vor: *ἀνάξιος, indignus, ἐλάχιστος, minimus, ἁμαρτωλός, peccator.* [2]) Den gleichen Titel *humilis episcopus Wormatiensis* legt sich auch Burchard in C. In nomine Patris bei. [3]) C. In nomine Patris 1 dist. 73, jcto. dicto Gratiani. [4]) Concil. t. 5 pp. 1453—1463. [5]) Ueber diese fortschreitende Entwicklung des Anfangsbuchstaben des Canons zur selbständigen Darstellung der Kreuzigung auf dem Blatte vor dem Canon vgl. Springer: ‚Der Bilderschmuck in den Sacramentarien des Mittelalters' (Abhandl. der philol.-histor. Classe der k. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd XI Nr. VI (S. 339—378).

War ja schon der Buchstabe T seiner Form nach die ipsissima crux commissa; und musste das Kreuzzeichen nicht überall als das geeignetste Symbol erscheinen, wodurch die Ertheilung des bischöflichen Segens dargestellt wurde, mochte dies nun, wie bei den Lateinern, ausschließlich im Vorhergehenden geschehen sein, oder, wie bei den Griechen, außerdem nochmals in der Unterschrift selbst, durch eine complimentarische Apposition angedeutet werden[1])?

Voranstehende kurze Bemerkung über das Kreuzzeichen in der Unterschrift der Bischöfe sei übrigens nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt der gl. ad l. VI gemacht, ut quamcunque aliam sententiam melioribus rationibus roboratam libenter complectar.

Nicolaus Nilles.

Vorschlag zu einem neuen Kirchenbaustil lautet der Titel einer kleinen Abhandlung von Rupert Gsaller Architect (Linz, Verlag von Qu. Haslinger, 1893). Es ist aber weder im Text noch in den Zeichnungen irgend ein Vorschlag zu einem neuen Kirchenbaustil gemacht, höchstens zu einem neuen Kirchengrundriss. Wo überhaupt der Herr Verfasser auf sein Thema ‚Vorschlag zu einem neuen Kirchenbaustil' flüchtig kommt, schlägt er vor, den romanischen Stil weiter zu entwickeln. Das ist natürlich kein Vorschlag zu einem neuen Stil, nicht einmal der Vorschlag ist neu, da dies schon viele versucht haben und noch versuchen. Er selbst versucht es aber gar nicht einmal, sondern zeichnet die Façaden für den ‚neuen' Grundriss bis zum Dachgesims in ganz geschickter italienischer Renaissance, von da ab in sogenanntem Berliner Rundbogenstil. Auch das Quadrat als Grundriss für christliche Kirchen ist nicht neu, wenn auch nicht in dieser Anordnung, bei welcher die Fenster im Hintergrunde von 10,0 m tiefen Vorhallen liegen und die Decke sich 25,0 m über den Fenstern befindet, so daß der Innenraum bei den bunten Fenstern ganz finster ist. — Somit bliebe höchstens als neu der Vorschlag übrig, den Hochaltar in die Mitte des quadratischen Raumes zu stellen. Selbst wenn der Altar nicht so überbaut wäre, wie der Herr Verfasser zeichnet und wodurch er ihn zwei Dritteln der Andächtigen vollständig verbirgt, so hat diese

[1]) Die neuern griechischen Bischöfe pflegen in der Unterschrift ihrem Titel das Schlusscompliment beizufügen: *καὶ ἐν Χριστῷ εὐχέτης, et qui* (Tibi) *bene precatur in Christo.* Der gegenwärtige Patriarch von Constantinopel hat, zum Zeichen besonderen Wohlwollens gegen H. Maltzew, in der Unterschrift des angeführten Briefes vom 14. Juli 1893 den Zusatz gemacht: *ἐν Χριστῷ διάπυρος εὐχέτης,* den der Adressat ‚Ihr eifriger Fürbitter' übersetzt.

Stellung des Altars in der Mitte keinerlei Vortheil, dagegen noch eine große Anzahl Nachtheile. Vor allem sehen sich die Andächtigen gegenseitig ins Gesicht, besonders in den langen Diagonalen des Grundrisses, wo die Sitzreihen rechtwinklig aneinanderstoßen. Dies stört empfindlichst Andacht und Aufmerksamkeit. Auch ist das ganze Ceremoniell bei der hl. Handlung darauf eingerichtet, daß die Gläubigen sich nur an einer Seite des Altares befinden. Der Grundriss soll sich aber nach den Erfordernissen richten, nicht die Handlung nach dem Grundriss.

Die Anbringung der Kanzel macht besondere Schwierigkeiten, und in der vorgeschlagenen Art und Weise sieht und hört die Hälfte der Andächtigen nichts von dem Prediger usw. Wenn der H. Verfasser in der Apokalypse eine Beschreibung der Stadt Gottes findet, so kann er doch darnach kein Haus Gottes bauen. Trotz seiner Absicht thut es auch der H. Verfasser nicht; denn die Stadt Gottes soll so hoch, wie breit und tief sein. Die gezeichnete Kirche ist aber weder außen noch innen so hoch, als sie breit und tief ist. Auch ist eine Kugel und ein ‚Cubus' durchaus nicht der vollkommensten Formen eine. Es sind die einfachsten. Die gegliederten sind die vollkommeneren, wie solches schon die Gestalt des Menschen erweist Dadurch wird sich auch das kaum gegliederte Aeußere der gezeichneten Kirche dem Auge wenig empfehlen.

Berlin. Max Hasak, Regierungsbaumeister.

Ueber die Predigt im Mittelalter haben lange Zeit zwei Grundirrthümer geherrscht. C. Schmidt, Professor der Theologie zu Straßburg, bezeichnete sie in folgenden Worten: ‚Man hat gesagt, nachdem die Predigt die Völker bekehrt, sei sie nicht mehr nöthig gewesen und habe in ihrem Triumphe ausruhen können, sie habe in den weiten Räumen der Kathedralen, mitten unter den Ceremonien eines glanzvollen Cultus nichts zu thun gehabt, und wenn in langen Zwischenräumen große Begebenheiten sie wieder neu belebten, wenn von Zeit zu Zeit begeisterte Männer eindringende Worte ertönen ließen, so sei während der übrigen Zeit die Predigt unvollkommen und unfruchtbar gewesen, weil sie in einer Sprache stattfand, welche die Völker nicht kannten'[1]. Das Verdienst, diese letztere falsche Auffassung bekämpft zu haben, kommt demselben C. Schmidt zu, welcher in seiner Abhandlung ‚Ueber das Predigen in den Landessprachen während des Mittelalters'[2] als der erste unter den Protestanten eines der landläufigsten Vorurtheile wirksam erschüttert hat.

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken 1846, 244. [2]) AaO. 243—296.

Auch die andere Anklage, die Predigt sei während des Mittelalters ‚in ihrem Triumphe eingeschlafen', sollte verstummen nach den Arbeiten von Geffcken[1]), Janssen[2]), Cruel[3]), Göbl[4]), Keppler[5]) und Linsenmayer[6]). In einer Besprechung des Buches von Linsenmayer sagt Keppler, daß ‚auf dem Boden der mittelalterlichen Predigt jeder vorurtheilslose Forscher eo ipso zum Apologeten des Mittelalters wird gegen thörichte Vorstellungen und ungerechte Anklagen'[7]).

Trotzdem tauchen diese thörichten Vorstellungen und ungerechten Anklagen gegen das Mittelalter immer wieder auf und sind erst unlängst von dem Kunstschriftsteller Professor Dr. Cornelius Gurlitt in Dresden wiederholt worden in seinen ‚Beiträgen zur Entwicklungsgeschichte der Gothik', Zeitschrift für Bauwesen, Berlin 1892. Gurlitt ist der Ansicht, daß die Gotteshäuser der Katholiken der Regel nach mehrschiffige ‚Mess- und Processionskirchen' waren ‚mit stark, und zwar jenseits eines Querschiffes entwickeltem Priesterchor', daß die Hallenform der Predigtkirche erst dort entstand, wo die Bekämpfung der Ketzer durch das Wort die ‚evangelische Richtung' anbahnte. Daher haben, fährt Gurlitt fort, ‚die Predigerorden, seien es nun die Dominicaner des dreizehnten, oder die Jesuiten des sechzehnten Jahrhunderts, die Hallenform aufgenommen, um, sobald sie wieder in den ruhigen Besitz der Geister gelangt waren, zur Mess- und Processionskirche zurückzukehren'. Es ist der alte Vorwurf, daß die katholische Kirche die Predigt grundsätzlich vernachlässige und nur etwa im heißen Kampfe ums Dasein befürwortet habe.

Also der Kunstschriftsteller kommt zu Ergebnissen, welche den Forschungsresultaten erprobter Historiker direct widersprechen? die Monumente sollten die Sprache der Documente Lügen strafen? Wer hat Recht?

Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten. Gurlitt hat einen gewiegten, theoretisch und praktisch gründlich geschulten Gegner gefunden in Baumeister Max Hasak, königl. Landbauinspector in Berlin, welcher

---

[1]) Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. Leipzig 1855. [2]) Geschichte des deutschen Volkes, erste Abtheilung des ersten Bandes, Freiburg i. B. 1876. Der ganze erste Band erschien 1878 und liegt in fünfzehnter Auflage (1890) vor. In Betracht kommen S. 34 ff. Vgl. Janssen, An meine Kritiker, 9. Auflage, Freiburg i. B. 1891, S. 193 ff. gegen Kawerau. [3]) Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879. [4]) Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters. Kempten 1880. [5]) Zur Passionspredigt des Mittelalters, im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1882, 285—315; 1883, 161—188. [6]) Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts. München 1886. [7]) Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1888, 124.

unter dem Titel ‚Die Predigtkirche des Mittelalters' in der nämlichen Zeitschrift für Bauwesen 1893[1]) die Aufstellungen des Theoretikers einer vernichtenden Kritik unterzogen hat.

‚Jedem Baumeister', schreibt Hasak, ‚der in seinem Fache thätig war, wird es ohne weiters klar sein, daß den mittelalterlichen Kirchengrundrissen, wie auch heutzutage allen Grundrissen, selbstverständlich ganz bestimmte Programme zugrunde gelegen haben müssen, die selber wiederum der Hauptsache nach durch den Zweck, dem das Gebäude dienen sollte, vorgeschrieben waren'. Der erste Zweck einer katholischen Kirche war und ist die Verherrlichung Gottes. Ihm ordnen sich andere Zweckbestimmungen unter, welche ‚nicht etwa der Zeit oder dem Orte nach verschieden waren, sondern solche, die zu gleicher Zeit und fast überall in der mittelalterlichen Kirche nebeneinander bestanden. Dies übersieht man zu allermeist. Es gab Kirchen, die als bischöfliche Kirchen zu dienen hatten, und die man Dome, Münster oder Kathedralen nannte. Andere Kirchen hatten als Klosterkirchen zu dienen. Die dritte und allerverbreitetste Classe waren die Pfarrkirchen', welche den religiösen Bedürfnissen einer bestimmten, nicht allzu großen Pfarrgemeinde entsprachen; hier konnten die Mitglieder der Gemeinde dem heiligen Opfer beiwohnen, die Predigt anhören und die Sacramente empfangen. ‚Das waren die hauptsächlichsten Arten mittelalterlicher Gotteshäuser und das sind sie auch heute noch in der katholischen Kirche. Jeder kann sich daher leicht von der Art ihrer Benützung überzeugen. Zu glauben, daß diese verschiedenartigen Gotteshäuser durch verschiedenartige Strömungen in der mittelalterlichen Kirche hervorgerufen seien, daß man in der einen etwas anderes geglaubt habe als in der anderen, daß die Pfarrkirchen durch die evangelische Richtung in der Kirche hervorgerufen seien, die Kathedralen dagegen und die Klosterkirchen durch die katholische, das ist ebenso irrthümlich als absonderlich. Meistens stehen sogar Kathedrale, Pfarrkirche und Klosterkirche dicht nebeneinander. Wer kennt nicht den Dom und die Liebfrauenkirche in Trier und die kleinen Pfarrkirchen daselbst! Wer hat nicht das herrliche Stadtbild von Erfurt in Erinnerung: auf der einen Seite der Dom mit seinem langen Priesterchor, dicht daneben die St. Severikirche mit ihrem mäßig entwickelten Pfarrchor, dem quadratischen Laienhaus und den überschlanken Innenpfeilern, die den freien Blick auf Kanzel und Altar kaum behindern. Und durch die Stadt zerstreut liegen noch eine große Zahl kleiner Pfarrkirchen mit ganz zusammengerückten Grundrissen, ohne Kapellenkränze und mit bescheidenen Pfarrchören.. Wer könnte bei dem Anblick dieses sich beständig

---

[1]) Die Arbeit ist auch als Sonderdruck erschienen, Berlin 1893. Auf diesen beziehen sich die Seitenzahlen in obigem Text.



wiederholenden Zusammenstehens der verschiedenen Kirchen auf den Gedanken kommen, überall und in jeder Stadt seien diese Kirchen durch verschiedene sich bekämpfende und einander entgegenstehende Richtungen entstanden? Nur derjenige, welcher ganz abseits vom katholischen Leben mit vorgefassten Ansichten an diese sonst so selbstverständlichen Dinge herantritt' (S. 1—3).

Nach Hasak erklärt sich die irrige Beurtheilung der verschiedenartigen mittelalterlichen Gotteshäuser ‚zum guten Theile wohl daraus, daß in den Büchern sehr wenig mittelalterliche Pfarrkirchen abgebildet sind. Man findet dort fast nichts als aufwendige Kathedral- und Klosterkirchengrundrisse, und diese bilden daher den Typus des „katholischen Grundrisses", wie er sich in den Anschauungen jener Kunstschriftsteller festgesetzt hat. Diesen nur allein haben sie im Auge, und da ihnen die Kenntnis mangelt, welchen Zwecken die Kathedralen und Klosterkirchen dienten, so vergleichen sie diese Kathedral- und Klosterkirchengrundrisse mit denen der heutigen protestantischen Pfarrkirchen — und der Irrthum ist da'[1]).

Eingehend und nachdrücklich erörtert der Verfasser den **Pfarrkirchengrundriss** und bemerkt: ‚So unbekannt wie er ist, so ist er selbstverständlich fast in jeder Stadt zu finden, in größeren Städten häufig mehreremals, häufig auch auf den Dörfern .. Er **muss** überall zu finden sein, da ja die katholische Kirche dem Christen den Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes, nämlich der Messe **und** der Predigt, zur strengsten Pflicht gemacht hat[2]) .. Jeder praktische Baumeister liest dies übrigens aus den mittelalterlichen Pfarrkirchengrundrissen selbst heraus, auch aus denen, die der Zeit von 1470 zurück bis zu den Zeiten Constantins angehören' (S. 4 f.). ‚Von den schönsten Pfarrkirchen des Mittelalters dürften ganz allgemein bekannt sein St. Marien zur Wiese in Soest, die Frauenkirche in Nürnberg, St. Severi in Erfurt, die Marienkirche in Herford .. Wenn man diese Grundrisse (S. 20 f.) betrachtet, die als vorzügliche Lösungen der Aufgabe angesehen werden müssen, so wird man finden, daß der Raum für die Andächtigen überall fast quadratisch gestaltet ist, wodurch er die Menge in möglichster Nähe und thunlichst gleichmäßig um einen Punkt, die Kanzel, die an einem Pfeiler angebracht ist, zu scharen gestattet. Dieser quadratische Grundriss bedarf auch zu seiner Ueberwölbung am wenigsten Pfeilereinstellung, und letztere ist in ihm die möglichst günstige für den freien Ausblick auf die Kanzel. Daß dies ein Predigtkirchengrundriss ist — und zwar der allerpraktischste und ungekünsteltste, leuchtet ohne weiteres ein'.

---

[1]) Vgl. **Hasak**, Der Bau katholischer Kirchen, in der Zeitschrift ‚Der neue Kurs', Berlin, 1890 März 7, S. 826. [2]) **Janssen**, Geschichte des deutschen Volkes 1^{15}, 36 ff.



‚Welchen überwiegenden Wert man bei den angeführten Grundrissen gerade auf die Predigt gelegt hat, d. h. auf die Möglichkeit, den Predigenden zu hören und zu sehen, beweist auch mittelbar die Anordnung des Hochaltars. Der Chor, in welchem dieser steht, ist ganz mäßig tief gehalten, er ist kein „langer Priesterchor" und nicht umgeben von einem Kapellenkranze, und trotzdem ist der Hochaltar von viel weniger Plätzen sichtbar als die Kanzel. Man hielt also das Ueberblicken des Hochaltars für weniger wichtig als das Anhören der Predigt, in voller Erkenntnis der Wichtigkeit dieses Mittels für das Insichgehen und die Veredlung der Menschheit .. Und wenn man keinen Wert auf die Predigt gelegt oder überhaupt nicht gepredigt hätte, warum ist dann der Predigtstuhl, die Kanzel, überall mit einer Liebe behandelt, ja mit einer Pracht ausgestattet, die im ganzen Kircheninnern nur durch das Sacramentshäuschen oder den Altar erreicht oder übertroffen wird?' (S. 6 f.).

Gurlitt, welcher die Hochschätzung der Predigt nur bei den Häretikern d. h. bei den Evangelischen findet, hat die monumentale Sprache der mittelalterlichen Baumeister so arg missverstanden, daß Hasak sagen durfte: ‚Herr Gurlitt hält auf Grund der geschilderten Missverständnisse bezüglich der Einrichtungen der Kirche des Mittelalters für evangelisch, was thatsächlich katholisch ist — in Theorie und Praxis, im Mittelalter wie in der Jetztzeit'.

Nach einer fachmännischen Würdigung des behaupteten Einflusses maurischer und gar jüdischer Cultur auf die Bauschöpfungen des christlichen Mittelalters schließt Hasak seine verdienstvolle Studie mit einem ernsten und bewundernden Hinweis auf die majestätische Originalität und Thatkraft eines Zeitalters, das von einem späteren Geschlechte das finstere genannt wurde, weil man geistig zu klein war, um das wahrhaft Große zu verstehen. ‚Daß das Mittelalter hochgebildet war', führt Hasak aus, ‚so hoch wie irgend eine andere Zeit, das musste vor allem dem Architekten klar sein. Ihm ist es am ersten möglich, durch den verzerrenden und verdüsternden Schleier der Jahrhunderte hindurch ohne Leidenschaft zu blicken und die wahre Gestalt der Dinge zu erkennen. Die Baukunst ist keine bloße Schulung des Handgelenkes und des Auges, sie ist kein einseitiges Erzeugnis kühner, ungebildeter Phantasie und auch keine ausgeklügelte Theorie unpraktischer Wissenschaft. Das Bauwerk ist auch nicht das Erzeugnis eines einzelnen Menschen. Die Baukunst fordert bei dem Einzelnen als Grundlage die volle geistige Bildung des ganzen Menschen, und zur Ausführung seiner Werke bedarf der Baumeister der Anregung solcher, die das Verständnis solcher Kunstwerke und das Bedürfnis nach ihnen haben, ebenso wie der Hilfe tausender, die in den verschiedenen und verschlungenen Erfordernissen der Kleinkunst, des Gewerbes, der Industrie usw. ihrer-

seits wieder Meister sein müssen. Zur höchsten Blüte der Baukunst gehört vor allem höchste Blüte des gesammten Volkes in der Wissenschaft und den anderen Künsten, in Vermögen und Lebensgewohnheiten. Jene Riesengeister um die Wende des zwölften Jahrhunderts schufen innerhalb der kurzen Lebensdauer dreier Geschlechter Bauten, vor deren Kühnheit und Weisheit ohnegleichen man staunend verstummen muss. In Höhen, in denen wir die Helme unserer Thürme zu beginnen pflegen, spannten sie ihre Wölbungen über Räume, die man heutzutage mit aller Wissenschaft nur schüchtern tief unten zu überwölben wagt. In nie gekanntem Wagemuthe ragen ihre Thürme in die Lüfte, durchbrochen und ausgearbeitet wie feinstes Spitzenwerk und doch den Stürmen von Jahrhunderten trotzend — und ihnen standen nicht das Eisen und der Dampf zum Dienste bereit. Ihre Simse und Knäufe schmücken sich zum ersten Male mit heimischem Laubwerk und Gethier, einer Zier, die den hochgerühmten Formen der Hellenen sich kühnlich an die Seite stellen darf. Was haben wir dagegen als Eigenthum unserer Zeit zu bieten? Jeder damals erschaffene Bautheil athmet neues Leben und stellt in neuen Formen dar, was Construction und Klima, was heimische Sitte und Landesbrauch vernunftgemäß fordern. Das Mittelalter war groß genug, um selbst Großes zu erzeugen'.

Emil Michael S. J.

Eine interpolierte Stelle in des hl. Chrysostomus Büchlein ad Demetrium monachum. In des hl. Chrysostomus erstem Büchlein de compunctione ad Demetrium monachum findet sich eine in textgeschichtlicher Hinsicht beachtenswerte Stelle, bei Migne PG.[1]) 47, 133, Montfaucon 1, 133, Savile 6, 146, Fronton (Frankfurt 1697) 12, 112. Die Stelle, in der wir drei Theile zu unterscheiden haben, hier mit A, B und C bezeichnet, lautet[2]):

‚(A) Wer das Gegenwärtige bewundert, wird kaum je gewürdiget werden das Zukünftige zu schauen; wer es aber verachtet, und alles für nichts weiter hält als für einen Schatten oder ein Traumgebilde, der wird bald jener großen geistigen Güter theilhaftig werden. (B) Denn

---

[1]) Wonach im folgenden citiert wird; die arabischen Ziffern geben die Montfaucon'sche Paginierung im Migne'schen Texte. [2]) (A) *Ὁ μὲν οὖν τὰ παρόντα θαυμάζων, οὐκ ἂν ἀξιωθείη τῆς τῶν μελλόντων θεωρίας ποτέ· ὁ δὲ τούτων ὑπερορῶν, καὶ οὐδὲν ἄμεινον σκιᾶς καὶ ὀνείρατος διακεῖσθαι πάντα νομίζων, ταχέως ἐπιτεύξεται τῶν μεγάλων ἐκείνων καὶ πνευματικῶν.* (B) *Καὶ γὰρ οἷς ἂν γνησίως τοῦτο παραγένηται τὸ καλὸν, τοσαύτην ἐπιδείκνυται τὴν ἰσχὺν, ὅσην ἐν ταῖς ἀκάνθαις τὸ πῦρ, κἂν ὑπὸ μυρίων ἀγχόμενον εὕρῃ κακῶν, κἂν πολλὰ τὰ*

wen immer diese Tugend tiefinnerlich ergreift, über den zeigt sie eine Macht gleich der des Feuers über die Dornen. Mag sie auch einen finden, der mit unzähligen Fehlern behaftet und in viele Bande der Sünde verstrickt ist, mag auch die Gluth der Leidenschaft gewaltig in ihm aufflammen und der laute Lärm weltlicher Geschäfte ihn umtosen — all das wird die Herzenszerknirschung bald wie mit scharfer Geißel wegpeitschen und aus der Seele verbannen. Und gleichwie vor der Gewalt eines anbrausenden Sturmwindes leichter Staub nicht standhalten kann, so kann auch das Heer ungeordneter Begierden den stürmischen Andrang der Herzenszerknirschung nicht ertragen, weggefegt wird es und zerstiebt flüchtiger als Staub und Rauch. Denn wenn schon fleischliche Liebe die Seele also knechtet, daß sie dieselbe von allem abzieht und einzig unter der Geliebten Herrschaft zwängt, wie gewaltig muſs dann erst die Liebe zu Christus sein, wie gewaltig die Furcht, von ihm getrennt zu werden! (C) Und sowie es schwer, ja unmöglich ist, Wasser und Feuer zu vermengen, so ist es auch meiner Ansicht nach unmöglich, Weltfreude und Herzenszerknirschung in einem zu vereinigen; denn das sind Gegensätze, wovon einer den andern aufhebt; die eine ist die Mutter der Thränen und der Nüchternheit, die andere des Lachens und der Ausgelassenheit; die eine macht die Seele leicht und verleiht ihr Flügel, die andere macht sie schwerer denn Blei'.

Auffallender Weise begegnen wir dieser nämlichen Stelle noch einmal in des hl. Chrysostomus zweitem Büchlein de compunctione ad Stelechium, nur ist sie, während sie im I. Buche in eine einzige Stelle zusammengezogen erscheint, hier in drei Theile zerlegt, und zwar steht A 143 prope finem, B 145 initio, C 144 post mediam paginam.

σχοινία τῶν ἁμαρτημάτων περικείμενα, κἂν σφόδρα τῶν ἐπιθυμιῶν τὴν φλόγα καίουσαν, καὶ πολὺν τῶν βιωτικῶν πραγμάτων περιεστῶτα τὸν θόρυβον, πάντα εὐθέως ἐκεῖνα σφοδρᾷ τινι μάστιγι κατάκρας ἐλαύνουσα πόῤῥω καθίστησι τῆς ψυχῆς. Καὶ καθάπερ πρὸς ἀνέμου βίαν ῥαγδαίου οὐκ ἄν ποτε σταίη κόνις λεπτὴ, οὕτως οὐδὲ ἀτόπων ἐπιθυμιῶν πλῆθος κατανύξεως ῥύμην ἐμπεσοῦσαν δυνήσεται ἐνεγκεῖν, ἀλλ' ἀφανίζεται καὶ διαχεῖται τῆς κόνεως καὶ καπνοῦ θᾶττον παντός. Εἰ δὲ ὁ τῶν σωμάτων ἔρως οὕτω δουλοῦται ψυχὴν, ὡς πάντων αὐτὴν ἀπαγαγεῖν, καὶ τῇ τῆς ἐρωμένης προσηλῶσαι τυραννίδι μόνῃ, τί οὐκ ἂν ὁ τοῦ Χριστοῦ πόθος ἐργάσαιτο, καὶ τὸ δέος τῆς ἐκεῖθεν ἀλλοτριώσεως; (C) *Ὥσπερ γὰρ χαλεπὸν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, ἀναμῖξαι ὕδατι πῦρ, οὕτω, οἶμαι, τρυφὴν καὶ κατάνυξιν εἰς ταὐτὸ συναγαγεῖν· ἐναντία γὰρ ταῦτα, καὶ ἀλλήλων ἐστὶν ἀναιρετικά. Ἡ μὲν γὰρ δακρύων ἐστὶ μήτηρ καὶ νήψεως, ἡ δὲ γέλωτος καὶ παραφορᾶς· καὶ ἡ μὲν κούφην καὶ ὑπόπτερον ἐργάζεται τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ αὐτὴν μολύβδου παντὸς βαρυτέραν καθίστησι.*

Indem wir darauf näher eingehen, stellen wir folgende zwei Fragen:

1) Geschah die Einreihung der Stelle in beiden Büchern von Chrysostomus selbst, oder geschah sie in einem der beiden Bücher von einem Interpolator?

2) Wenn letzteres, in welchem Buche ist die Stelle echt, in welchem interpoliert?

Zur ersten Frage. Daß Chrysostomus selbst in beiden Büchern die Stelle eingereiht habe, ist undenkbar. Abgesehen davon, daß überhaupt die Annahme, Chrysostomus habe in längeren Stellen sich selbst wortgetreu copiert, nach dem Urtheile der Gelehrten mehr als zweifelhaft ist, so erscheint dieselbe in unserem Falle aus einem besonderen Grunde gänzlich unhaltbar. Im II. Buche ad Stelechium erwähnt nämlich der Kirchenlehrer auch das I. Buch ad Demetrium mit den Worten 143 c. m.[1]): ‚Und daß die Worte keine Uebertreibung enthalten, kann man klar ersehen, wenn man nachliest, was wir über dieses Thema an Demetrius geschrieben haben‘. ‚Dieses Thema‘ ist nach dem Contexte ‚die Liebe des hl. Paulus zu Christus‘. Die Angabe sowohl dieses Themas als auch des Adressaten Demetrius weisen auf kein anderes Werk hin als auf das I. Buch ad Demetrium, worin 134 ss. von der Liebe des hl. Paulus zu Christus ausführlich geredet wird. Wenn nun Chrysostomus im II. Buche das I. Buch citiert, so setzt er entweder voraus, Stelechius habe auch das Schreiben an Demetrius gelesen, oder er gewärtigt doch, daß er es möglicher Weise später lesen werde. Daraus ergibt sich, daß Chrysostomus unsere fragliche Stelle nicht mit eigener Hand absichtlich in beiden Büchern eingefügt hat; sonst musste er ja voraussehen, daß dem aufmerksamen Leser dieses Gebrechen seines Geistesproductes nicht entgehen könne. Auch ist nicht anzunehmen, es sei dem Kirchenlehrer beim Niederschreiben beider Bücher die Stelle unabsichtlich zweimal in die Feder geflossen; dagegen spricht der Umstand, daß die Stelle im II. Buche in drei Stücke zerlegt und an verschiedenen Orten eingefügt wird, ohne daß der wörtliche Gleichklang im geringsten verletzt erscheint. Mithin antworten wir auf die erste Frage: Die Einreihung der Stelle geschah in beiden Büchern zugleich weder absichtlich noch unabsichtlich von Chrysostomus selbst; somit geschah sie in einem der beiden Bücher von einem Interpolator.

Zur zweiten Frage. In welchem der beiden Bücher also ist die Stelle sowohl materiell der Sache nach als auch formell der textlichen Eingliederung nach echt, in welchem interpoliert? Wir sagen: Materiell und formell echt ist die Stelle im II. Buche ad Stelechium.

---

[1]) *Καὶ ὅτι οὐχ ὑπερβολή ἐστι τὰ ῥήματα, εἴσεταί τις ἀκριβῶς τὰ πρὸς Δημήτριον ἡμῖν ταύτης ἕνεκεν γραφέντα τῆς ὑποθέσεως ἐπελθών.*

Dafür spricht der zwingende innere Grund, dass hier die Stelle in den Context passt und sich davon nicht trennen lässt.

Untersuchen wir den ersten Theil der Stelle 143 prope finem. Der A vorausgehende Context besagt, wer das Irdische verachte, werde gewürdigt, Ueberirdisches zu schauen. Dieser Grundsatz wird unmittelbar anschließend in A ausgesprochen: ‚Denn wer das Gegenwärtige bewundert, wird kaum je gewürdiget werden, das Zukünftige zu schauen; wer es aber verachtet, und alles für nichts weiter hält als für einen Schatten oder ein Traumgebilde, der wird bald jener großen geistigen Güter theilhaftig werden‘. Der unmittelbar nachfolgende Context bringt dazu eine Illustration: ‚Denn auch wir gewähren unseren Söhnen erst dann das einem Manne angemessene Vermögen, wenn wir sehen, dass sie bereits Männer geworden sind und alles Kindische verachten; so lange sie noch dieses bewundern, halten wir sie dessen nicht für würdig‘. Man beachte da besonders den Parallelismus zwischen A und dem nachfolgenden Contexte[1]). Fasst man das ins Auge, so muss man sagen: der erste Theil unserer fraglichen Stelle behauptet im II. Buche ad Stelechium mit Recht seinen Platz, ja er ist hier mit dem Contexte so eng verbunden, dass er davon nicht losgelöst werden kann.

Ein ähnliches Resultat ergibt sich, wenn wir die Stellen C und B in ihrem Contexte genauer ansehen. In dem C vorausgehenden Contexte wird Davids Bußgesinnung gelobt, die umso preiswürdiger erscheine, als ja die weltliche Herrlichkeit des Königthums reumüthiger Bußgesinnung wenig Raum gewähre; ‚denn, so setzt C 144 post mediam paginam passend ein, gleichwie es schwer, ja unmöglich ist, Wasser und Feuer zu vermengen, so ist es auch meiner Ansicht nach unmöglich, Weltfreude und Herzenszerknirschung in einem zu vereinigen; denn das sind Gegensätze, wovon einer den andern aufhebt; die eine ist die Mutter der Thränen und der Nüchternheit, die andere des Lachens und der Ausgelassenheit; die eine macht die Seele leicht und verleiht ihr Flügel, die andere macht sie schwerer denn Blei‘. Soweit die Stelle C, die augenscheinlich zum vorausgehenden Contexte passt.

Im natürlichen Anschlusse daran findet Chrysostomus ein weiteres Motiv, Davids große Bußgesinnung zu bewundern, darin, dass dem Könige die vollkommenen Regeln christlicher Heiligkeit noch unbekannt waren (144 prope finem): ‚Allein desungeachtet durchbrach jener Selige all diese Hindernisse und nahm mit solchem Feuereifer die Buße auf

---

[1]) A: Ὁ μὲν θαυμάζων . . οὐκ ἂν ἀξιωθείη·
ὁ δὲ ὑπερορῶν . . ἐπιτεύξεται.
Nachf. Context: ἐπιδείκνυμεν, . . ὅταν . . ἴδωμεν . . ὑπερορῶντας·
ἕως δ᾽ἂν θαυμάζωσιν, ἀναξίους . . εἶναι
νομίζομεν.

sich, als wäre er einer aus dem niedrigen Volke, gedachte nicht einmal im Traume der Königswürde und der königlichen Herrlichkeit, sondern trug in Purpur und Diadem auf dem Throne prangend solch innige Herzenszerknirschung zur Schau wie jemand, der einsam in Sack und Asche trauert'. Grund dieser großartigen Erscheinung war die Echtheit und Aufrichtigkeit der Buße Davids, was unmittelbar anschließend die Stelle B in schöner Ausführung zeigt (145 initio): ,Denn wen immer diese Tugend tiefinnerlich ergreift, über den zeigt sie eine Macht gleich der des Feuers über die Dornen. Mag sie auch einen finden, der mit unzähligen Fehlern behaftet und in viele Bande der Sünde verstrickt ist, mag auch die Gluth der Leidenschaft gewaltig in ihm aufflammen und der laute Lärm weltlicher Geschäfte ihn umtosen — all das wird die Herzenszerknirschung bald wie mit scharfer Geißel wegpeitschen und aus der Seele verbannen. Und gleichwie vor der Gewalt eines anbrausenden Sturmwindes leichter Staub nicht standhalten kann, so kann auch das Heer ungeordneter Begierden den stürmischen Andrang der Herzenszerknirschung nicht ertragen, weggefegt wird es und zerstiebt flüchtiger als Staub und Rauch. Denn wenn schon fleischliche Liebe die Seele also knechtet, daß sie dieselbe von allem abzieht und einzig unter der Geliebten Herrschaft zwängt, wie gewaltig muss dann erst die Liebe zu Christus sein, wie gewaltig die Furcht, von ihm getrennt zu werden'!

Mit den letzten Worten der Stelle B ist der nachfolgende Context unzertrennlich verbunden: ,Beides gieng der Seele des Propheten usw.' Unter ,beides' ist das zu verstehen, was Chrysostomus eben genannt hat, nämlich ,die Liebe zu Christus' und ,die Furcht, von ihm getrennt zu werden'. ,Beides, sagt der Kirchenlehrer, gieng der Seele des Propheten so nahe, daß er das eine Mal ausrief (in seiner Liebe): Wie ein Hirsch sich sehnt nach der Wasserquelle, so sehnt sich meine Seele nach dir, o Gott; . . das andere Mal (in seiner Furcht): Herr, strafe mich nicht in deinem Grimme, und züchtige mich nicht in deinem Zorne'.

Wollte man es versuchen, die Stelle B aus dem Contexte auszuscheiden, so bliebe folgende Gedankenreihe übrig (144 prope finem): ,. . er trug in Purpur und Diadem auf dem Throne prangend solch innige Herzenszerknirschung zur Schau wie jemand, der einsam in Sack und Asche trauert; (145 ante mediam paginam) beides gieng der Seele des Propheten so nahe, daß er das eine Mal ausrief usw.' Gewiss ein Unding von Gedankenfolge! Sobald man eben die Stelle B ausscheidet, findet der nachfolgende Context im Vorausgehenden nichts, woran er sich anschließen könnte.

Aus dem Gesagten ergibt sich: unsere fragliche Stelle in ihren drei Theilen fügt sich im II. Buche ad Stelechium ungezwungen in

den Context, ja noch mehr, sie läſst sich davon nicht trennen; ein Beweis, daß die ganze Stelle von Chrysostomus selbst an diesem Platze eingefügt wurde, daß sie hier nicht bloß materiell der Sache nach, sondern auch formell der textlichen Eingliederung nach echt ist.

Da nun gemäß Beantwortung der ersten Frage die untersuchte Stelle nicht in beiden Büchern zugleich formell echt sein kann, dieselbe aber im II. Buche ad Stelechium als echt angesehen werden muſs, so folgt daraus von selbst, daß sie im I. Buche ad Demetrium interpoliert ist. Indessen wird diese Folgerung auch direct durch einen inneren und einen äußeren Grund bekräftigt. Der innere Grund ist dieser: im I. Buche ad Demetrium läſst sich die Stelle ABC ungezwungen aus dem Contexte ausscheiden, ja sie paſst nicht in denselben hinein. Im Vorausgehenden, 133 circa mediam pag., klagt Chrysostomus über unsere Bequemlichkeitsliebe; diese sei so groß, weil unsere Sehnsucht nach dem Himmel so klein sei. ‚Keinen hat noch die Sehnsucht nach den himmlischen Gütern mit jener Macht erfaſst, mit der sie uns erfassen sollte; sonst würde man alles, was schwierig scheint, für leeren Schatten halten, nur eines geringschätzenden Lächelns wert‘. An diesem Punkte setzt die Stelle ABC ein. Damit halten wir sogleich den nachfolgenden Context zusammen (134 initio): ‚Und das will ich nicht mit meinen eigenen Worten beweisen, sondern mit den Worten desjenigen, der selbst von dieser wunderbaren Sehnsucht ergriffen war. Wer ist dieser? Paulus ist es usw.‘ Man beachte nun folgendes. Vorausgehender Context stellt die These auf: Wen die Sehnsucht nach dem Himmel mit Macht erfaſst, der achtet keine Schwierigkeit. Diese These wird aber nicht, wie zu erwarten wäre, durch die folgende Stelle ABC ausgeführt, denn diese behandelt die Macht der Buße, sondern wird erst durch den ABC nachfolgenden Context wieder aufgenommen. Es erweist sich also die Stelle ABC nur als eine Unterbrechung des natürlichen Gedankenganges; scheidet man sie aus, so erscheint die logische Aufeinanderfolge zwanglos hingestellt. In diesem Falle hat es dann seinen guten Sinn, wenn Chrysostomus im Nachfolgenden beweist, daß Paulus in Kraft der Sehnsucht nach dem Himmel alles erduldet, alles erträgt; damit beweist er, was er zu beweisen verspricht, nämlich die These: Wen die Sehnsucht nach dem Himmel mit Macht erfaſst, der achtet keine Schwierigkeit.

Zu vollständiger Gewiſsheit erhoben werden die bisherigen Ausführungen durch einen ausschlaggebenden äußeren Grund. Dieser ist das Zeugnis eines Codex, der, von Montfaucon-Migne als Codex Colbertinus 974 angeführt, von einer Eingliederung der Stelle ABC im I. Buche ad Demetrium nichts weiß, wohl aber zugleich mit den anderen Handschriften im II. Buche ad Stelechium die drei Theile der Stelle an ihren betreffenden Orten wiedergibt. Dieses Zeugnis ist bei

Montfaucon aaO. unter Note b, bei Migne aaO. unter Noti i festgestellt. Nach Ausscheidung der Stelle ABC erscheinen dann im Codex Colbertinus der vorausgehende und nachfolgende Context zusammengerückt und zu einer natürlichen Gedankenreihe verbunden. Intermedia vero omnia, bemerkt dazu Montfaucon-Migne und meint damit die Stelle ABC, quae mediam saltem paginam occupant, ibidem desiderantur.

Fronton und Savile kannten dieses Zeugnis offenbar nicht. Jedoch beachtete letzterer den Gleichklang der Stelle B in beiden Büchern und bildete sich die Meinung, sie sei aus dem I. Buche ad Demetrium in das II. Buch ad Stelechium herübergenommen worden, während doch das Gegentheil der Fall ist. Siehe dessen Anmerkung, VIII 793 zu p. 154: *καὶ γάρ· οἷς ἂν γνησίως*] Sumpta ex praecedente oratione usque ad *ἀλλοτριώσεως*. Der Gleichklang der Stellen A und C in beiden Büchern ist auch Savile nicht aufgefallen. Montfaucon bringt wohl die Bemerkung, daß der Codex Colbertinus die Stelle ABC im I. Buche ad Demetrium nicht enthalte; allein, da ihm trotz der Note Saviles die Identität der Stelle in beiden Büchern entgieng, konnte ihm auch das Zeugnis des Codex Colbertinus nicht von Nutzen sein. So kam es, daß er und nach ihm die Migne'schen Herausgeber die nämliche Stelle zweimal zum Abdruck brachten.

Die endgiltige Beantwortung der gestellten zweiten Frage lautet also: Materiell echt der Sache nach und formell echt der textlichen Eingliederung nach ist die Stelle ABC im II. Buche ad Stelechium, im I. Buche ad Demetrium ist sie interpoliert.

Salzburg. S. Haidacher.

Ein Document über die Conversion **Albrechts von Brandenburg,** des ersten Herzogs von Preußen, findet sich im Auszug in der 1887 zu Florenz gedruckten Synopsis actorum s. Sedis in causa Societatis Jesu 1540—1605, pag. 138, acta Gregorii XIII n. 284. Da die genannte Sammlung in weiteren Kreisen nicht bekannt sein dürfte, so drucken wir es hier ab.

Greg. XIII, sciens Albertum seniorem Marchionem Brandeburgen., Ducem Prussiae per Paulum Scaligerum ad Pium V, se cum Eccl. Rom. reconciliandi gratia confugisse, et in poenitentiae signum centum talerorum milia camerae apost. decrevisse, hanc vero pecuniam ex Dantia missam, ab haereticis interceptam fuisse, constituit, ut quoniam Albertus de ea tamen postea mentionem fecit in testamento, applicetur, si recuperetur, collegiis Braunsbergae in Prussia, Vilnae in Lithuania et Colosvarii in Transylvania erectis, tertia tamen eius pars per-

sonae a suo apud Rodulphum Imperatorem electum Nuntio nominandae, ob suos labores in hoc negotio indagando, solvatur.

Romae apud S. Petrum 8 Dec. 1584, Pontificatus anno 13.

Anfangsworte Insinuatum fuit nobis.

Daß Albrecht in foro interno mit der Kirche sich ausgesöhnt habe, wurde seinerzeit von Aug. Theiner auf Grund einiger Actenstücke behauptet, deren Erhaltung man dem Unterhändler über die kirchliche Restauration Preußens, dem Paul Skalich (Scaliger) verdanken würde. Heftigen Widerspruch fand diese Aufstellung durch Voigt, der in seinem ‚Sendschreiben an P. Aug. Theiner . .' die fraglichen Actenstücke als Fälschungen des allerdings verdächtigen Skalich erklärte. Bischof Räß hat in seinen ‚Convertiten seit der Reformation' Theiners Argumente Bd 1, 442—467, Voigts Gegengründe Bd 2, 584—595 wiedergegeben. Neuere katholische Historiker äußern sich über die Frage sehr zurückhaltend, so namentlich Pastor im ‚Katholik' 1876 I S. 259. Auch das oben wiedergegebene Document entscheidet die Frage nicht, beweist aber, daß man 20 Jahre nach der vorgeblichen Ernennung Skalichs zum Unterhändler die fraglichen Actenstücke für echt, also den Uebertritt des Herzogs für gewiss hielt. Zum mindesten unter dieser Rücksicht verdient das Document Beachtung.

C. A. Kneller S. J.

Unter der Regierung des Commodus 180—193 erfreute sich das Christenthum bekanntlich mancher Begünstigungen durch die Vermittlung der Favoritin des Kaisers, der ehemaligen Sclavin **Marcia.** Es ist nun nicht unsere Absicht, auf die Verwertung näher einzugehen, welche diese durch Cassius Dio und die Philosophumena bezeugte Thatsache bei gewissen Schriftstellern findet. Daß Marcia mit vielen Verbrechen sich befleckte, wird von den Quellen einstimmig berichtet. Ob sie zuletzt rechtmäßige Gemahlin des Kaisers war, darüber kann man streiten. Daß sie selbst Christin gewesen, daß die Christen ihr den Hof gemacht, läßt sich nicht beweisen. Wenn man aber fragt, was die Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts von solchen Begünstigern wie Marcia dachten, so läßt sich zur Beantwortung eine Stelle des Origenes heranziehen, die so viel wir sehen, bisher in dieser Frage nicht verwertet wurde, nämlich seine Erklärung zu Matth. 27, 15: ‚Es war aber gebräuchlich, daß der Landpfleger auf den hohen Festtag dem Volke einen Gefangenen losgab, welchen sie wollten'. Origenes fragt sich hier, ob ein ähnliches Losbitten durch das Volk wohl auch im Gerichte Gottes möglich sei: Sed illud quaeramus, si tale aliquid fiat et in iudicio Dei, et omnis Ecclesia petere possit aliquem peccatorum, ut solvatur a condemnatione peccati, maxime autem, si quando habeat perditio-

nis cetera opera, ad benefaciendum autem Ecclesiae impiger sit. Tales enim invenies saepe in potentibus constitutos, alias quidem peccatores, tamen pro christianis, quantum possibile eis est, multa agentes. Adduceris autem magis ad requirendum talia, si rationem habet idoneam, quod etiam Israel pro vita Nabuchodonosor et Balthasar filii eius Deum orabat (Baruch 1, 11). Sed hoc si videtur alicui dignum requisitione, requiret. Quod autem manifestum est, omnes curare tentemus, ut ex petentibus inveniamur esse, et in ordine eorum, qui bene vixerunt, magis quam ex illis, pro quibus petitur quasi pro hominibus malis. Nam etsi concedatur aliquis peccator ad preces Ecclesiae, non tamen iustum est gloriam et beatitudinem consequi eum qui huiusmodi est, sufficit enim, quod a poena dimittitur (in Matth. commentariorum series § 120, bei Migne PG. 13, 1772).

C. A. Kneller S. J.

Kleinere Mittheilungen. Ein Artikel der *Revue des Églises d'Orient* 1891 Nr. 10—12 und 1892 Nr. 1—5 beleuchtet unter dem Titel Les Papes et les sept premiers Conciles oecuméniques den päpstlichen Primat, wie er sich bis gegen das Ende des achten Jahrhunderts in dem Verhalten der Päpste zu den Concilien geäußert hat. Zu den Bemerkungen des Verfassers über den sechsten Kanon von Nicäa 325 (1891 Nr. 11 S. 166) vgl. Hefele, Conciliengeschichte 1^2, 401 f. und 2^2, 540 f.

— Wiederholt wurde griechischerseits der Versuch gemacht, den Vorrang des Patriarchates von Constantinopel auf apostolischen Ursprung zurückzuführen. Die Behauptung, der heilige Apostel Andreas habe die Kirche von Constantinopel gegründet und seinen Jünger Stachys zum Bischof daselbst eingesetzt, hatte sogar im römischen Martyrologium Eingang gefunden. Der erste Schriftsteller, welcher diese irrige Darstellung brachte, war der Verfasser der ‚Zeitengeschichte', welche fälschlich einem Patriarchen von Constantinopel im neunten Jahrhundert, dem heiligen Nicephorus, zugeschrieben wurde. Wie wenig verläßlich dieses von Irrthümern strotzende Werk ist, geht aus der Thatsache hervor, daß Photius es nicht einmal wagte, sich darauf zu berufen, obschon es damals wohl bekannt war. Heute ist es erwiesen, daß die Nachrichten über die Heiligen Andreas und Stachys den Schriften des Pseudo-Dorotheus entlehnt sind. Wichtig ist in dieser Beziehung das Schweigen des Eusebius von Cäsarea, welcher den apostolischen Ursprung mehrerer Kirchen seiner Zeit nachweist, sowie der Umstand, daß Origenes und Chrysostomus vom heiligen Stachys sprechen, ohne ihn als Bischof von Constantinopel zu bezeichnen. Ebensowenig

machten die Bischöfe des ersten Concils von Constantinopel 381 und von Chalcedon 451 diese Behauptung zugunsten ihrer Ansprüche auf Gleichstellung Constantinopels mit Rom geltend. Ein Brief Papst Nicolaus' I an den König von Bulgarien leugnet entschieden die apostolische Gründung des byzantinischen Patriarchates. Die Fälschung dürfte um das Jahr 525 entstanden sein. AaO. 1892, 323 ff.

— Ein Fund von hohem archäologischen Interesse wurde Ende 1889 von P. Cré zu St. Anna in Jerusalem gemacht. Es ist dies ein althebräisches Gewicht (42 Kilogramm), dessen Inschrift ‚Aben melek David', d. h. Stein (Gewicht) des Königs David, um ein Jahrhundert älter sein dürfte als jene des berühmten Mesa-Steines. Eine weitere Inschrift, deren Lesung den Sachverständigen noch vorbehalten ist, enthält wahrscheinlich die genaue Gewichtsangabe. AaO. S. 304.

— Ueber die Feier des Samstages im Orient hat die *Revue des Églises d'Orient* 1892, 266 ff. eine Mittheilung gebracht, in welcher die Heilighaltung dieses Tages auf die ersten Christengemeinden in Palästina zurückgeführt wird. Auch die ägyptischen Einsiedler feierten diesen Tag in gleicher Weise wie den Sonntag. Kaiser Constantin erließ darüber ein besonderes Gesetz. Das Concil von Laodicea um 360 traf bezüglich des Gottesdienstes für den Samstag ähnliche Verfügungen wie für den Sonntag. Die natürliche Folge dieser Auffassung war das Verbot, den Samstag als Abstinenztag zu betrachten, eine Bestimmung, welche sogar für die Fastenzeit galt. In der Kirche des Abendlandes und in der von Alexandrien hatten diese Verordnungen keine Geltung, wie denn auch in dem neunundzwanzigsten Kanon des genannten Concils von Laodicea die Enthaltung von knechtlichen Arbeiten an diesem Tage als eine Nachahmung jüdischer Gebräuche verboten wurde. Daß die Lateiner am Samstag beinahe durchwegs fasteten, wurde diesen von Photius als ein den Orientalen misliebiger Gebrauch vorgehalten. Papst Nicolaus I schrieb darüber an Hinkmar und an die übrigen Bischöfe und Erzbischöfe im Gebiete Karls des Kahlen. Die von dem Bischofe von Paris, Aeneas, und dem Mönche Ratramnus abgefasste Antwort löste die Schwierigkeit in dem Sinne des hl. Augustinus, welcher erklärt hatte, jeder möge bei dem altherkömmlichen Gebrauche seiner Diöcese bleiben.

— Nicht ohne Interesse sind die von Carl Vogt in der Revue scientifique 1891 gemachten Geständnisse, welche D. Lobiel in den *Études religieuses* 1892, III, 573 ff. unter dem Titel Quelques appréciations récentes des arguments transformistes erwähnt. Der eifrige Vertreter darwinistischer Theorien sieht sich zu dem Schlusse gedrängt, daß die Phylogenie und die Ontogenie, auf welchen sich die biogenetische Wissenschaft unserer Tage aufbaut,

durchaus nicht die Beweiskraft besitzen, welche ihnen die Verfechter einer Evolutionslehre ohne Gott zuzuschreiben bemüht sind. Vogt weist vor allem andern mit anerkennenswerter Offenheit die großen Lücken in den Entwicklungsreihen der Urtypen bis auf die heutigen Formen nach und stellt dadurch die Hoffnung der Darwinisten, auf diesem Wege zu dem gewünschten Ziele zu gelangen, als eine trügerische dar.

— J. Brucker hat aaO. III, 5 ff. anläſslich der Centenarfeier der Entdeckung Amerikas die Möglichkeit der Seligsprechung des Christoph Columbus ins Auge gefaſst. Der Autor hebt besonders einen Punkt hervor, welcher bei oberflächlicher Betrachtung eine Schwierigkeit bildet, die sich aber bei tieferem Eingehen als eine nur scheinbare darstellt. Wiederholt wurde, zuletzt von dem Amerikaner Harrisse, aus einer dunklen Stelle im Testamente des Columbus, seinen zweiten Sohn Fernando betreffend, der voreilige Schluſs gezogen, daß an der sittlichen Reinheit des edlen Genuesen gegründete Zweifel erhoben werden können. Brucker weist in Uebereinstimmung mit dem Biographen des Columbus, Graf Roselly de Lorgues, nach, daß jener Text durchaus nicht in nachtheiligem Sinne gedeutet werden muſs und daß der Annahme, die Mutter Fernandos, Beatrix Enriquez, sei die rechtmäßige zweite Gattin des großen Mannes gewesen, nicht das geringste gerechtfertigte Bedenken entgegensteht.

— In der Besprechung der *Éléments de philosophie*, welche der Pariser Lycealprofessor Georg Fonsegrive veröffentlicht hat, betont Th. de Régnon das Bestreben des auf streng kirchlichem Boden stehenden Autors, die scholastische Ethik mit der Moralphilosophie Kants in Uebereinstimmung zu bringen. Die Anknüpfung ist in der Gottesidee gegeben, wie Kant sie in seiner Kosmogonie ausgesprochen hat. Der Hauptpunkt des Vergleichs liegt in der von Fonsegrive ausgeführten Gegenüberstellung des kategorischen Imperativs und der Grundlage, auf welcher Aristoteles und mit ihm die ganze scholastische Schule die moralische Verpflichtung aufgebaut haben. Man sieht, es bleibt noch eine bedeutende Schwierigkeit übrig, an deren Lösung sich übrigens Fonsegrive und sein Gesinnungsgenosse Ollé-Laprune in seinem Werke über Aristoteles redlich abmühen. AaO. III, 155 ff. M.

— Ueber die Wirksamkeit des Theatinerordens in Italien hat Dittrich im Historischen Jahrbuch 1884, 392 f. 1886, 42 f. einige interessante Einzelheiten beigebracht. Eine Bestätigung seiner Angaben findet sich in Guarinonis ‚Greweln der Verwüstung menschlichen Geschlechts' S. 1228 f. Nachdem Guarinoni versichert hat, daß manche Prediger ‚die Zuhörer zur Frölichkeit und Andacht, zur Traurigkeit und Forcht, zum Weinen, Büßen und Besserung ihres Lebens bewegen könden', fährt er fort: ‚Ein dergleichen Paduanischer Prediger war meiner Zeit zu Padua, mit seinem

Zunamen Tolosa, ein Mann von fünff vnd zweyntzig Jaren, welcher, als er gesehen, daß daselbst auff dem Herrn Platz genannt, alle Bereitschafft zum künfftigen Turnier und Ringlrennen auff den Faßnacht Sontag auffgericht, ladet er die Herrschafft zu einem vor Turnier oder Vortrab inn die Thumbkirchen, daselbsten er ein so herrlichen Turnier auff der Cantzel anfienge, daß nach vollbrachter Predig die Herrschafft alle Turnier Blancken niderrissen, die Ritterschaft abwisen vnnd dieselb zu der Kirchen Turnier weisen liesse, daselbst folgende zween Faßnachttäg Montag vnnd Dinstag, das viertzig stündlich Gebett mit herrlichem apparat vnd solemnitet angestellet, vnd die gantze Stadt gebeicht vnd communiciert, mit solchem Ernst vnd Getreng, daß kein Altar mehr kleckete, vnnd der Bischoff herunden in mitten der großen Thumbkirchen, in dem weiten Umbkreis die Communion Tafeln richten, vnd sambt jhme vil Priester das Volck Communiciern, vnd zu weilen auß grosser Müdigkeit rasten müßte, solches hab ich mit meinen Augen angesehen, vnnd mit meinem höchsten Lust solcher Solemnitet, wie auch vorgemeldter Predig beygewohnet. Was der Inhalt, was er in exordio, narratione vnd durch die folgende Predig fürgebracht, vnd wie lustig vnnd fürtrefflich, er solchen Turnier angangen, das weiß ich noch alles außwendig, nicht allein den Inhalt, sonder vil seiner formaliter geredten worten. Wann ich aber sein verwunderliche Action erzehlen solle, die er zu Bewegung der Zuhörer so zierlich vnd adelich, wie auch Ritterlich gebraucht, wußte ich keine wörter zufinden, mit welchen ich solches dem günstigen Leser kundte zu uerstehen geben. Zu welchem sein schöne, junge vnd holdselige Gestalt vber die maßen vil thate. Ich sag auch nichts daruon, daß die edlen Frawen, so in der Predig gegenwertig, vnd sonsten einen Hut, für den gewinnenden Ritter, mit edlem Gestein vnd allerley Kleinotern zu ziern pflegten, darzu jede jhrn theil gabe, daselbsten die Kleinoter von jhren Stirn, Ohrn, Hauben vnd Hälsen, vnnd die köstlichen Ring von Händen herabrissen, vnnd den vmbgehenden Almusern in der Kirchen offentlich in Spitälern vnder armen Leuten außzutheilen, zu warffen. Kein solches Spectacul hab ich bey Lebszeiten niemals gesehen, werde auch nicht leicht eins mehr sehen. Diser hatte noch einen Brudern in Hispanien, dessen gleich auch daselbsten nit zu finden ware, beede Theatiner Ordens. Kll.

Abhandlungen.

Die Reform der russischen Kirche durch Zar Peter I.

Von Augustin Arndt S. J.

I.

Die Macht und der Einfluss der russischen Bischöfe war selbst für Iwan IV den Grausamen manchmal bedenklich geworden. Feodor hatte deshalb auf Anregung des Boris Godunow in Moskau im Jahre 1589 einen Patriarchalsitz errichtet, den die orientalischen schismatischen Patriarchen im Jahre 1591 auf Grund des 28. Kanons von Chalcedon anerkannten, weil ‚das Land von Moskau von Gott zum Kaiserthum erhoben war'. An Stelle vieler selbständiger Bischöfe hoffte der Zar jetzt einen gefügigen Diener zu haben, durch den er auch die übrigen zu beherrschen vermochte, ohne daß der Klerus an den orientalischen Patriarchen einen Rückhalt hatte. Die Rechte des neuen Patriarchen waren im Grunde nur die gleichen wie die, welche zuvor der Metropolit gehabt[1]. ‚Der verständige Gesetzgeber wollte dem Klerus keine neue Macht verleihen, er änderte einzig den Namen und beließ den Patriarchen in Abhängigkeit von dem Zaren. Am liebsten hätte Godunow die Metropolitenwürde ganz aufgehoben, aber er

[1]) Karamsin, Russische Geschichte Bd X S. 70 f. (der russ. Ausg.).



brauchte den Bischof Job, darum erhob er ihn scheinbar'[1]). In der That, der äußere Pomp in der Kirche und zu Haus und die höhere Stellung bei Hofe, dies sind die Hauptunterschiede zwischen den ehemaligen Metropoliten und dem jetzigen Patriarchen. Sein Hofstaat glich dem des Zaren. Stolniks führten über die Dienerschaft bei Tische die Oberaufsicht, Edelknaben waren die Boten des Patriarchen, Bojaren gehörten zu seinem Rathe. Wohl stand dem Patriarchen wie zuvor dem Metropoliten die geistliche Gerichtsbarkeit in höchster Instanz zu, indes waren alle wichtigeren Angelegenheiten besonders einzuberufenden Synoden vorbehalten. Der Umfang der Diöcesangewalt blieb auf dasselbe Maß beschränkt, das einst die Bischöfe der Moskauer Eparchie geübt hatten, ja es wurden selbst zu verschiedenen Zeiten Kirchen und Pfarreien zugunsten der Erzbischöfe von Nižni Nowgorod, Bjalogrod und Wjatka entzogen. Auch die eigentliche Patriarchalgewalt ward von Jahr zu Jahr in ihren Befugnissen von der Regierung behindert und eingeschränkt. Zur Zeit der Patriarchen Job (1589—1605) und Hermogenes (1606—1619) hielt ein dem Patriarchen zugetheilter Bojar mit zwei Djaken (Secretären) über Geistliche im sogenannten Tijunskischen Saale Gericht. Ihm gebürte die Oberaufsicht über den gesammten Klerus und die Controle der Ordnung in Kirche und Gottesdienst, er gab Geistlichen, die nicht fest angestellt waren, die Erlaubnis in Moskau geistliche Functionen zu üben, und erhob dafür eine Abgabe, die man Poschlin nannte. Von den Zeiten des Patriarchen Philaret (1619—1625?) und wiederum von dem Sturze Nikons an (1667) nahmen in den sieben Sälen des Patriarchalpalastes besondere weltliche Richter mit einer Schar von Djaken die freiwillige und criminelle Gerichtsbarkeit wahr; diese Commissionen hießen wie die verwandten im Kreml Prikase (Bureaux). Zu dem Amtsbereiche des ersten dieser Gerichte gehörte der Bau der Kirchen und die Controle für die Ausgaben, der Erlass von Sendschreiben, die Zuweisung besonderer Obliegenheiten für einzelne Geistliche, die Besetzung von Aemtern, die Erledigung von Klagen, welche von Weltlichen gegen Geistliche vorgebracht wurden. Hier war auch die competente Stelle für die Aburtheilung aller Vergehen gegen den Glauben und die höchste

---

[1]) Istorija russkiej Cerkwi: Period patriaršenstwa. Riga 1847 (mit Gutheißung des geistlichen Censur-Comités 23. Dec. 1846).

Instanz für Testaments- und Eheangelegenheiten. Wenngleich es weltliche Personen waren, die im Namen des Patriarchen diese Functionen übten, aber dem Zaren für alle Entscheidungen verantwortlich waren, schien es dennoch den russischen Selbstherrschern, daß ihr Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten ein allzu beschränkter und entfernter sei. Im Jahre 1649 errichtete deshalb Zar Alexius einen Kloster-Prikas, eine Art Inquisitionsgericht, das mit der Berechtigung ausgestattet war, über alle Geistliche ohne Ausnahme Gericht zu halten, Klöster zu regieren und ihre Güter zu verwalten. Die Bojaren, welche in diesem Prikas Sitz und Stimme erhielten, hatten die Aufgabe, die Amtsgewalt des Patriarchen auf ein Mindestmaß zu beschränken. Eifersüchtig wachte in der That der neue Gerichtshof über seine Gerechtsame und achtete besonders darauf, daß der Patriarch keine Sache vor sein Forum zog, für welche sich der Monastyrskij Prikas als competent erachtete. Freilich wollten auch die Patriarchen anfangs nicht freiwillig ihrer Macht entsagen, fortwährende Intriguen waren die Folge, bis es endlich unter Nikon zum offenen Kampfe kam, der mit der Niederlage des Patriarchen endete. Bisher hatte der Prikas nur die niedere Geistlichkeit, einige Male indes auch Bischöfe und Metropoliten vor seinen Richterstuhl gerufen, endlich wagte er es, selbst den Patriarchen zur Verantwortung zu ziehen. Nikon hatte in einem Briefe an den Zaren bitter darüber geklagt, daß Weltliche, die nicht zu seinem Patriarchalgerichte gehörten, es gewagt, über Geistliche Gericht zu halten, ja sich selbst die höchste Gewalt in kirchlichen Angelegenheiten angemaßt hatten. Die Gelegenheit, die Oberhoheit des Zaren über sein Geschöpf, den Patriarchen, zu zeigen, war allzu günstig, und Nikon konnte in der Einsamkeit seiner Verbannung über die Frage nachdenken, ob es genügte, ‚ein treuer Beobachter der kanonischen Vorschriften und eine Säule der Rechtgläubigkeit zu sein, wenn er dabei zugleich ein Mann war, der sich von der Rauheit seines Charakters leicht fortreißen ließ, grob und unerträglich wurde'[1]).

Freilich hatte die Synode von Moskau, die im Jahre 1667 auf Befehl des Zaren Nikons Absetzung beschlossen, zugleich den

---

[1]) **Hramota patriarchy carogradskago** (Sendschreiben des Patriarchen von Constantinopel an Zar Feodor) **in: Istorija o raskolach Ignatija Archiepiskopa.** Petersburg 1862 S. 197.

Wunsch geäußert, kirchliche Angelegenheiten nur von Geistlichen behandelt zu sehen, aber gleichzeitig mit dem Monastyrskij Prikas ward auch das Patriarchal-Gericht im Tijunskischen Sale aufgehoben und ein Prikas der Kirchenangelegenheiten eingesetzt, der vom Patriarchen unabhängig war. Ein Archimandrit, ein Protopop (Decan) und ein Bojar bildeten den Vorsitz. Wohl ward im Jahre 1676 auf einer Synode beschlossen, daß in diesem Prikas nur Geistliche Sitz und entscheidende Stimme haben sollten, indes waren diesem Beschlusse gleichzeitig so viele Sonderbestimmungen beigefügt, daß es im wesentlichen beim alten blieb. Die Macht des Patriarchen war gänzlich gebrochen.

Nikon war eine Ausnahme gewesen unter allen Patriarchen. Vor ihm und nach ihm hatten einzig Sklavenseelen bis auf den letzten 19. Patriarchen die höchste Würde inne. Job war wegen seiner vollkommenen Unterwürfigkeit von Boris Godunow zum Patriarchen gemacht worden; aber obschon er den Mörder Wasil Schujski bereits bei Lebzeiten für einen Heiligen erklärte, obschon er Lügen und Verbrechen der Gewalthaber gleichsam kanonisierte, musste er weichen. Seine Nachfolger traten in seine Fußstapfen. Am 12. October 1621 fasste eine Patriarchalsynode den Beschluss, Russland solle mit den Türken ein Bündnis schließen, um ‚für die heilige Kirche Gottes und seine zarische Ehren‘ die Polen anzugreifen[1]). Aber musste nicht ein Bündnis mit den Türken gegen Christen der Synode Scrupel verursachen? Nicht im mindesten, denn die Polen waren ja keine Christen, da sie dem Thiere, das Daniel und der heilige Johannes einst im Gesichte geschaut und das vor ihren Augen Gott lästerte, d. i. dem Papste, göttliche Ehren erwiesen! Auf dem allgemeinen (wselenskij) Concil zu Moskau[2]) 1666 und 1667 war Nikon zwar abgesetzt worden, aber die Auflehnung e i n e s Patriarchen gegen die zarische Oberhoheit konnte leicht zum bösen Beispiele für die Nachfolger werden. Um aller Gefahr zuvorzukommen, wendete sich Zar Alexius an die orientalischen Patriarchen. Es bedurfte einer feierlichen Erklärung, daß er als Zar zugleich der höchste Gebieter der Kirche sei. Bald traf ein Schreiben von den Patriarchen ein, in welchem ihm die

[1]) Solowiew, Istorija Russii 1859 Bd 9 S. 213 f. [2]) Es waren auf demselben die Patriarchen von Antiochien und Alexandrien, 14 Metropoliten, 8 Erzbischöfe, 3 Bischöfe, 25 Archimandriten (Aebte), 8 Igumenen (Prioren) und 13 Protopopen (Decane) zugegen. (Platon, Cerkow. istorija.)

Oberhoheit über den Patriarchen von Moskau in allen politischen Fragen zugesprochen ward: κατὰ πάσας τὰς πολιτικὰς ὑποθέσεις καὶ κρίσεις[1]). Welches indes die Grenzscheide zwischen politischen und kirchlichen Angelegenheiten sei, das zu entscheiden blieb dem Zaren vorbehalten: ‚Es ist gebürend und gerecht, daß der Moskauer Patriarch unter Deiner Leitung und nach Deiner Gutheißung regiert, denn es ist nicht gut, wenn die höchste Leitung in zwei verschiedenen Richtungen auseinandergeht, einer von Euch beiden muſs nothwendigerweise über dem anderen stehen', fügte Dionysius, Patriarch von Constantinopel in seinem eigenen Namen der Entscheidung bei.

Vielleicht wäre das Ansehen des Patriarchen dennoch gehoben worden, vielleicht wäre die Kirche dennoch zu größerer Selbständigkeit gekommen, wenn die Bischöfe des Landes unter einander durch hierarchische Bande wären verknüpft gewesen. Um dem Patriarchat mehr äußeren Glanz zu verleihen, hatte man bei seiner Gründung vier Metropolien geschaffen, Nowgorod, Kasan, Rostow und Krutizk. Der Inhaber des letztgenannten Bischofsstuhles führte den ehrenvollen Beinamen: Beistand des Patriarchen. Außer den Metropoliten verwalteten sechs Erzbischöfe und acht Bischöfe die Kirche des Großfürstenthums Moskau. Indes weder die große Versammlung des Jahres 1667 noch die spätere große Synode des Jahres 1682 fanden es für nöthig, die Bischöfe unter die Jurisdiction der Metropoliten zu stellen. Im Jahre 1686 zählte das russische Reich einen Patriarchen, zwölf Metropoliten und sieben Erzbischöfe, zu denen noch drei Bischöfe kamen. Alle Vorrechte der Metropoliten und Erzbischöfe waren indes auf jene äußeren Ehren beschränkt, die der entsprechenden weltlichen Rangclasse (čin) gebürten; an Jurisdiction waren die Bischöfe den Metropoliten vollkommen gleich.

Werfen wir noch einen Blick auf die sittlichen Zustände der Kirche Rußlands zur Zeit der Patriarchen.

Die Kenntnisse in der Glaubenslehre scheinen sich bei Bischöfen und Patriarchen auf die Punkte beschränkt zu haben, welche einen Gegensatz zur katholischen Kirche bildeten, während die Ascese besonders in dem Hasse gegen den Papst einen Beweis wahrer Frömmigkeit suchte. Als Bischof Simeon von Polozk gegen Patriarch Joachim (1674—1689) einige Bedenken über diese Lebens-

[1]) Solowiew 9, 329.

thätigkeit der russischen Kirche äußerte, indem er darauf hinwies, daß auch Russland auf dem Concil zu Florenz vertreten war, musste Joachim den Metropoliten von Kiew ersuchen, ihm über dies Concil und die angebliche Theilnahme eines Metropoliten von Kiew Nachricht zu geben[1]). Wie die obersten Hirten, so lebten auch die niederen Führer des Volkes. Viele Popen, sagt Karamsin[2]), konnten damals weder lesen noch schreiben und verrichteten den Gottesdienst nach den Ueberresten von Erinnerungen, die ihnen von ihrem ehemaligen Unterricht in den Ceremonien geblieben waren. Natürlich verstanden sie den Sinn der Gebete nicht im entferntesten. Die Knjasen (Fürsten) und Bojaren (höchste Hofbeamte) traten in die Kirchen mit bedecktem Haupte ein wie die Juden, die Füße wie Muhammedaner mit Pantoffeln bekleidet. Um sich in der Kirche nicht zu langweilen, brachten sie sich Brot, Honig und Bier mit, aßen und tafelten nach Herzenslust. Auf dem Altare legten sie die Hemden nieder, in denen die Mütter ihre Kinder gebaren. Auch in den Klöstern herrschte die größte Unordnung. Die Archimandriten lebten herrlich und in Freuden; die Mönche ließen sich von verheirateten Frauen und jungen Mädchen in ihren Zellen Besuche abstatten, und Dörfer, in denen ein Kloster sich befand, wurden beliebte Ausflugsstätten. Mönche und Nonnen wohnten zusammen und besuchten mit Angehörigen beider Geschlechter gemeinsam öffentliche Bäder. Die Popen plünderten das Volk durch ihren Wucher. In den Spitälern wohnten gesunde junge Leute. Manche kleideten sich geistlich, gaben Offenbarungen vor oder zogen mit geistlichen Bildern durch das Land. Andere sammelten Geld für den Bau von Kirchen, aber während neue erstanden, verfielen die alten, fehlte es doch überall an Priestern, Büchern und Heiligenbildern. In den Wäldern lebten die Einsiedler oft scharenweise, war es doch bequemer den Unterhalt durch erbettelte Almosen zu gewinnen, als ihn im Schweiße des Angesichtes zu erarbeiten. Die Pfarrkinder wählten sich ihre Popen selbst, oft junge Leute ohne Unterricht, die aber den Wunsch ausgesprochen hatten, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Konnte nur jemand die Taxe bezahlen, so weihte ihn jeder Bischof, die Ceremonien konnte er dann für billiges Geld bei einem anderen Popen erlernen. Einige Male im Jahre wurden heidnische Fest-

[1]) Solowiew 11, 96. [2]) AaO. 9, 68.

lichkeiten abgehalten, so besonders an den Vigiltagen des heiligen Johannes des Täufers, des Weihnachtsfestes, des heiligen Basilius (1. Januar), der heiligen drei Könige und am Sonnabend der heiligen Dreifaltigkeit (griech. Allerheiligensonntag). Dann weinte das Volk und heulte, versammelte sich in Scharen bei den Gräbern, tanzte, schlug an die Brust und stimmte satanische Gesänge an. Am Gründonnerstage früh wurde Stroh angezündet und die Verstorbenen aufgefordert sich zu zeigen, während die Popen mit geweihtem Salze allerlei Krankheiten heilten.

Trunkenheit und Verwilderung griffen reißend um sich. Zar Alexius (1646—1676) musste einen Ukas erlassen, durch den er den Mönchen streng verbot, sich in den Klöstern zu berauschen. Der Metropolit von Nowgorod bat um einen Erlass des Inhaltes, daß es den Igumenen, schwarzen und weißen Popen (Ordens- und Weltpriestern), Diakonen, Aeltesten und Mönchen nicht gestattet sein solle, die Schenken zu besuchen, um sich zu betrinken und dann in ärgerlichster Verfassung auf den Straßen herumzutaumeln. — So weit Karamsin.

Das Volk begann die Vertreter der officiellen Kirche zu verachten, abergläubische Gebräuche bildeten und verbreiteten sich, bewaffnete Banden zogen im Lande umher, um alle Bischöfe zu vertreiben[1]). Eine Encyklika des Patriarchen Philaret an den Erzbischof von Sibirien Cyprian aus dem Jahre 1622 entwirft ein entsetzenerregendes Bild von dem Glauben und den Sitten der ihm anvertrauten Herde. Die Frauen werden in Massen nach Moskau verkauft und selbst die Geistlichkeit verschmäht es nicht an diesem einträglichen Handel Theil zu nehmen. Zwar errichtete Zar Feodor in dem Zaikonospaski-Kloster eine Akademie, aber woher sollten die Lehrer kommen, wenn Schüler sich einfanden? Eine Merkwürdigkeit aus den Privilegien dieser Akademie sei hier zugleich angemerkt: Wer den katholischen Glauben annimmt, den trifft die Strafe des Feuertodes. Als der Serbe Georg Križanitsch es wagte zu sagen: ‚Die protestantischen Deutschen bringen uns das Gift der Neuerung, die Griechen haben uns zwar den wahren Glauben überliefert, aber uns zugleich in das Schisma gezogen', musste er in der Verbannung von Sibirien seinen Mangel an Rechtgläubigkeit büßen.

---

[1]) **Boissard**, L'église de Russie, Paris 1867, Bd 2 S. 494.

II.

Gewiss bedurfte eine solche Kirche einer durchgreifenden Reform. Aber woher konnte eine solche anders kommen als von Rom, sollte christliches Leben neu geweckt werden? Doch die Vereinigung mit Rom wies Peter I von sich; die Reform, die seinem Sinne entsprach, war eine andere als diejenige, welche die Kirche Christi vorgenommen hätte.

Kaum war der letzte Patriarch Adrian gestorben, als Peter der Große die Patriarchalgerichtsbarkeit aufhob. Alle Streitigkeiten um Kirchenvermögen und Testamente sowie alle Untersuchungen wegen Sacrilegien giengen jetzt in den Amtskreis der weltlichen Gewalt über, der Monastyrskij Prikas lebte unter anderen Namen wieder auf. Nur die Fragen rein hierarchischer und dogmatischer Natur blieben der Kanzlei des Patriarchen vorbehalten und ihre Erledigung war es, die Jaworski, der während der Sedisvacanz zum Exarchen ernannt war, als Aufgabe zugewiesen wurde. An die Spitze des Amtsbureau der neuen Behörde stellte der Zar den Bojaren Mussin-Puschkin, indem er ihm zugleich das Recht verlieh, die Beamten der Exarchatskanzlei anzustellen und zu entlassen.

Stephan Jaworski war als einfacher Igumen von dem Metropoliten von Kiew Barlaam in Angelegenheiten des Bisthums nach Moskau gesendet worden und hatte bei dem Zaren Gnade gefunden. Auf Befehl Peters I ward er zum Metropoliten von Rjasan geweiht und erhielt den Titel Exarch. Damit hatte aber Peter keineswegs ihm die alten Patriarchenrechte übertragen wollen. Im Gegentheil behandelte er ihn wie jeden seiner Unterthanen, der nur auszuführen hatte, was der Kaiser befahl. Am 31. October 1708 erhielt Jaworski einen eigenhändig geschriebenen Befehl des Zaren, er solle Mazeppa, der es gewagt hatte, gegen den Selbstbeherrscher aller Russen sich zu empören, öffentlich und persönlich excommunicieren[1]). Als der Exarch bald darauf ein Werk gegen die Bilderstürmer unter dem Titel ‚Stein des Glaubens‘ herausgab, erhielt er von dem Vorsteher des geistlichen Bureaus am 15. September 1716 eine ‚Zurechtweisung und verdienten Tadel‘. Puschkin fand, daß in dem Buche sich zu viel beleidigende Worte gegen die Luthe-

---

[1]) Wjestnik Jewropy 1868, Buch 8, wo der Brief abgedruckt ist.

raner und Calviner fanden, während eigentliche Beweise fast gänzlich mangelten. Jaworski war zwar Exarch, indes konnte er sich des vollen Vertrauens seitens Peters des Großen nicht rühmen, der ‚die Religion seiner Kirche von keinem anderen Standpunkte aus anzusehen vermochte als nach ihrer Stellung zu seiner Regierung. Nur nach diesem Maßstabe schätzte er sie, jede Rücksicht auf ihre Eigenart und auf ihren lebendigen Organismus lag ihm fern: seine Anforderungen waren rein protestantische‘[1]). Peter musste deshalb ein anderes Werkzeug für die Ausführung seiner Pläne suchen: das Ideal eines Bischofs fand er in Theophanes Prokopowitsch verwirklicht. 1681 von schismatischen Eltern geboren, war Eleazar Prokopowisch 1698 nach Lithauen gekommen. Da man damals keine schismatischen Schüler in den katholischen Schulen zuließ, gab Eleazar vor, Katholik zu sein, und trat unter dem Namen Eliseas in das Basilianer-Kloster zu Witebsk. Seine Oberen sandten ihn zur Vollendung seiner Studien nach Rom, wo er drei Jahre verblieb; ‚aus gewissen Ursachen‘, wie Strahl sich ausdrückt[2]), entfloh er indes aus Rom und trat nach seiner Rückkehr in Wolhynien in das Kloster von Potschajew, wo er den Namen Samuel erhielt. Bald siedelte er nach Kiew über, wo er seinen Namen wiederum änderte und fortan Theophan hieß. Mehrfach hatte er dort Gelegenheit, vor Peter dem Großen zu predigen. Im Jahre 1717 empfieng er den heimkehrenden Kaiser in Moskau. Am Pfingstfeste des Jahres 1718 ward er zum Bischof geweiht. Der Zar selbst wollte der Weihe beiwohnen und befahl Theophan mit dem Sakkus zu schmücken. Zwei Dinge empfahlen den neuen Bischof dem Zaren ganz besonders: Seine warme Begeisterung für die Reformen Peters I und die protestantischen Ideen, welche er in dem Werke ‚Von dem unerträglichen Joche‘ sogleich nach seiner Erhebung zum Bischof von Pskow und Narwa niedergelegt hatte. Jaworski suchte ihn von Moskau zu entfernen, indem er dem Zaren nachwies, dass Prokopowitsch alle seine Ideen aus protestantischen Autoren geschöpft hatte. Gerade diese Anklage war in Peters Augen die beste Empfehlung. Im Jahre 1719 erhielt Theophan den Befehl, einen Plan zur Reform der russischen Kirche auszuarbeiten. Gleichzeitig gieng Prokopowitsch daran, eine andere

---

[1]) AaO. 1869 Bd 6. Zorja 1870 Heft 7. [2]) Strahl, Das gelehrte Russland, Leipzig 1828. S. 333.

Lieblingsidee des Kaisers zur Ausführung zu bringen. Die bis dahin gebräuchlichen Katechismen hatten das allerhöchste Missfallen des Zaren erregt, weil sie vor allem das Festhalten an den väterlichen Satzungen und die Verachtung aller ausländischen Irrlehren einschärften; im Jahre 1720 erschien Theophans Katechismus, dem der Kaiser selbst sein Placet eigenhändig beigeschrieben hatte[1]). Ein Sturm des Unwillens brach los. Der wallachische Hospodar Demetrius wies, obwohl Laie, sofort einige schreiende Irrlehren nach: Die heilige Schrift war als die einzige Quelle des Glaubens bezeichnet, während die Tradition verworfen ward, die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit war kurzweg weggelassen, die Freiheit des Menschen und die Existenz der Erbsünde geleugnet. Manche andere Schrift noch gieng aus der Feder des russischen Reformators hervor, indes waren manche davon allzu offen protestantisch, um in Russland anstandslos erscheinen zu können; so das Vertheidigungsschreiben für die lutherische Kirche gegen die Verläumdungen und Lästerungen des Stephan Jaworski. In dieser in Jena 1729 in lateinischer Sprache erschienenen Schrift ereifert sich Peters Vertrauter gegen die Bilderanbetung (idolosluženije). Zu den 17 Irrlehren, wegen deren Jaworski den Bisthumscandidaten Prokopowitsch beim Zaren verklagt hatte, kamen bei dem Manne, nach dessen Lehrbüchern der russische Klerus durch lange Jahre gebildet wurde, immer neue hinzu, die durch ihn auch die russische Kirche vergifteten.

Konnte durch einen solchen Mann der tief darniederliegenden Kirche Russlands Heil werden? Losgerissen von der katholischen Einheit, war sie zum größten Theile ihrer Freiheit beraubt; was ihr noch geblieben, sollte jetzt dem Staate ausgeliefert werden. Wie die Reform ungeeignet war, den Glauben neu zu beleben, so konnte sie auch für die Besserung der Sitten nichts leisten. ‚Peter der Große und seine Helfer begannen jetzt‘, heißt es in einer gleichzeitigen Chronik, ‚die letzten Ueberreste des wahren (prawoslawnoj) Glaubens zu verfolgen und auszurotten. Andere Vorschriften und andere Rechte mussten an deren Stelle treten und harte Strafen bedrohten alle, die nicht mit Eifer und Treue den Befehlen nachkamen‘[2]). Hatte Iwan der Schreckliche noch vor

[1]) Polnoje sobranije zakonow rossijskoj Imperii, Band 7 Nr. 4493.
[2]) Zorja 1870 Heft 7 S. 9. Čtien. Obšč. i drewn. istor. Ross. 1863 n. 1.

versammeltem Senate dem päpstlichen Legaten Possevin bezeugt: ‚Wir erkennen den Apostel Petrus und viele andere Päpste, wie Clemens, Sylvester, Agatho, Vigilius, Leo, Gregor den Großen und andere als Heilige an‘ [1]), so sollten auch diese letzten Erinnerungen an den Katholicismus jetzt vernichtet werden, wenngleich die Kirche den alten Namen und zum großen Theil die alten Formen bewahrte. Gleichzeitig mit dem Werke, das die durchzuführende Reform enthielt, dem Duchownij Reglament, verfaßte Prokopowitsch ein anderes Werk: ‚Die Wahrheit über den Willen des Monarchen‘, in dem er allen Gegnern der Reform die schlimmsten Strafen der weltlichen Gewalt in Aussicht stellte.

Die Einführung des Reglament sollte möglichst feierlich vor sich gehen. Peter selbst eröffnete in der Trinitatiskirche seinen Willen, Prokopowitsch verherrlichte denselben durch eine Predigt. Zwei Metropoliten, vier Bischöfe und sieben Archimandriten unterschrieben am 23. Februar das Reglement mit den Senatoren und den vom Zaren abgeordneten Beamten; bald folgten auch die übrigen Metropoliten, Bischöfe und Archimandriten des ganzen Reiches [2]). Das Thema, das Prokopowitsch seiner Rede zugrunde legte, charakterisierte das Werk: ‚Nicht Ihr habt mich erwählt, sondern ich habe Euch erwählt und gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe‘. Selbstverständlich vertrat hier Peter I die Stelle des göttlichen Heilandes.

Auf dem Isaakplatze in Petersburg erheben sich zu beiden Seiten der Statue Peters I zwei mächtige Gebäude: der Palast des hl. dirigierenden Synod und der Palast des dirigierenden Senates. Beide Gebäude stehen in gleicher Richtung und sind genau nach demselben Plane gebaut, in beiden ließ sich Peter, durch einen Procurator vertreten. 170 Jahre sind dahingegangen, Rußlands Organisation hat gewechselt, der heilige Synod ist geblieben. ‚Heiliger dirigierender Synod‘, dies war der Name, den Peter der Große dem geistlichen Colleg am Ende des Reglements zuwies. So schien er denn ‚der großen Beängstigung seines Gewissens, er möchte undankbar gegen Gott erscheinen‘, wenn er, nachdem er mit dessen Hilfe alle Civil- und Militärangelegenheiten

---

[1]) *Possevinus,* Moscovia p. 33 (21. Febr. 1581). [2]) Im Jahre 1700 zählte Rußland noch 12 Metropoliten, 7 Erzbischöfe und 3 Bischöfe, im Jahre 1721 hingegen 6 Metropoliten, 1 Erzbischof, 12 Bischöfe.

geordnet, sich nicht auch der Ordnung des Kirchenwesens annahm, Genüge geleistet zu haben. Wehe in der That, wenn der ewige Richter, der sich durch kein Ansehen der Person bestimmen läßt, von ihm Rechenschaft forderte über diese ihm anvertraute Aufgabe! Standen ihm nicht die Beispiele der Könige des Alten und Neuen Testaments vor Augen, die auch auf die Kirche ihre Fürsorge ausdehnten? (Einleit. Ukas). Aber dennoch fehlte noch das rechte Mittel, diese Fürsorge dem hl. Synod gegenüber zu wahren, wenn er als höchste Kirchenbehörde derselben bedurfte. Peter schuf also die Stellung eines General-Prokurors (Ober-Prokuror). ‚Der Oberprokuror', heißt es in der Instruction für denselben, ‚hat sorgfältig darüber zu wachen, daß der hl. Synod nach den Reglements und den Ukasen des Zaren sich richte und ehrlich und ohne Heuchelei verfahre. Er hat sich als unser Auge anzusehen und ist niemandem außer dem Zaren verantwortlich. Am geeignetsten für diese Function ist ein Officier voll Entschlossenheit und Unbeugsamkeit'. So die Instruction des Oberprokurors für den Senat, die auf den Oberprokuror des hl. Synod ausgedehnt ward.

Die Errichtung des hl. Synod hatte ohne jede vorherige Verständigung mit den orientalischen Patriarchen stattgehabt, geschweige denn daß ein ökumenisches Concil um seine Gutheißung wäre angegangen worden. Erst acht Monate später, am 20. September 1721 hielt es Peter für angebracht, dem Patriarchen von Constantinopel von der Kirchenreform Anzeige zu machen und ihn einzuladen, den hl. Synod anzuerkennen und zu demselben in die gleichen Beziehungen zu treten, in denen er zu dem Patriarchen von Moskau gestanden. Der Patriarch Jeremias beeilte sich mit der Antwort nicht allzusehr. Erst am 22. September 1723, zwei Jahre nach dem Empfange des kaiserlichen Schreibens, ertheilt er in ungewohnter Kürze und Trockenheit dem Werke Peters seine Gutheißung. ‚Der heilige und geweihte Synod ist und heißt mein Bruder in Jesus Christus und hat das Recht alles vorzunehmen, was die vier heiligsten und apostolischen Patriarchalsitze thun'. Er ermahnt ihn alsdann noch die Gewohnheiten und Kanones der sieben heiligen ökumenischen Concilien hochzuhalten und alles zu beobachten, was die heilige orientalische Kirche beobachtet.

Es ist der Nachwelt kein Zeugnis erhalten, aus dem sich auf einen energischen Widerstand seitens der russischen Kirche schließen

ließe. Der russische Klerus hatte keine theologische Bildung erhalten und vermochte dem Ansturm des Protestantismus keinen auf die Wissenschaft des Heiles gegründeten Widerstand entgegenzustellen. Wohl bildete seine Anhänglichkeit an die Riten der Kirche und an die Traditionen der Vorfahren noch einen Schutzwall, aber der Zar selbst bemühte sich in diesen Wall Bresche zu legen. Umgeben von der Aureole eines siegreichen Herrschers, der Russland zum ersten Male unter den Völkern Europas einen Platz angewiesen hatte, riss er die Geister leicht auch als Reformator mit sich fort. Dazu kam noch die besondere Gunst der Umstände, die Zerrissenheit der russischen Kirche. Dasselbe Concil zu Moskau, das im Jahre 1667 Nikon abgesetzt hatte, hatte auch die Revision der liturgischen Bücher gutgeheißen. Das Volk, dessen Glaube fast ganz auf Aeußerlichkeiten gegründet war, hatte darin einen Angriff gegen den Glauben gesehen und viele, denen grammatische Fehler und Ungenauigkeiten aller Art ebenso heilig schienen wie Dogmen, hatten sich gegen diese Neuerung erhoben. So waren die gewaltigen Secten der Raskolniken entstanden. Das Concil von Moskau hatte also mit einem Schlage sich zugleich alle offenen oder geheimen Anhänger Nikons entfremdet und hatte alle die von sich gestoßen, welche dem Zaren in der Kirche kein Recht zuerkennen wollten, endlich die Raskolniken und ihre Anhänger. So war also die russische Kirche in drei Lager gespalten, das des Zaren, das Nikons und das der Raskolniken. Peter brauchte nur die Spaltung aufrecht zu erhalten und die Herrschaft über die Staatskirche war ihm gesichert. Ein letzter Grund, der Peters Bestrebungen unterstützte, war der Abscheu, den viele einsichtigere Geister gegen den Aberglauben und mancherlei Missbräuche hegten. Sie hießen den Kampf Peters gegen Aberglauben und Missbräuche gut und jubelten dem großen Reformator zu, unterdes benutzte der Zar jene Uebelstände als Vorwand, die Kirche ganz unter seine Gewalt zu bringen.

Wohl fanden sich noch Männer, denen noch nicht alles Bewusstsein ihrer geistlichen Würde und kirchlichen Stellung geschwunden war, die es nicht als ihr höchstes Ideal anzusehen vermochten, die Sclaven weltlicher Herrscher zu werden; indes, wo die Disciplin ihren dogmatischen Untergrund verloren hat, ist es schwer für sie als Märtyrer in den Tod zu gehen, schwer ohne Beimischung persönlichen Ehrgeizes und Strebens unberechtigten

Eingriffen entgegenzutreten. So wurde denn aus dem Kampfe gegen Peters und Theophans grundstürzende Ansichten und Neuerungen mehr und mehr ein Streit um persönliche Macht. Prokopowitsch seinerseits kannte für seine Gegner keine Nachsicht, so daß seine Periode in der Geschichte der russischen Kirche noch jetzt die schreckliche Zeit heißt. Metropoliten und Bischöfe wie Georg Daschkow, Theophylakt Lopatschinski[1]), Platon Malinowski, Ignatij Smola, viele Archimandriten und Jeromonachen (Regularpriester) wurden der Standesrechte verlustig erklärt, allen erdenklichen Torturen in der Geheimkanzlei unterworfen und endlich nach Sibirien gesendet, wo sie an den traurigsten Orten wie Nertschinsk und Irkutsk ihr Leben in düsteren Gefängnissen beschlossen[2]). Es ist kein Zweifel, sagt Katkow, daß der Widerstand, den man Prokopowitsch überall entgegenstellte, in dem Gegensatze seinen Ursprung hatte, in dem seine Ansichten zu denjenigen der meisten anderen Geistlichen standen. Mit Peters Regierung endete leider die Verfolgung gegen die Geistlichen nicht, die im Verdachte standen, der neuen Reform nicht ganz zugethan zu sein; bis zu Katharina II folgte Grausamkeit auf Grausamkeit. Doch auch die Opfer, die Peters I Wuth fühlen mussten, sind noch nicht alle genannt. Die Familie des Eparchen Jaworski musste für die Verdächtigung Theophans bitter büßen. Theodosius, Bischof von Nowgorod, hatte als Vicepräsident in der Synode, in die das geistliche Collegium umgewandelt war, 1725 einen Platz eingenommen, dennoch musste er in dem korelskischen Kloster an der Dzwina, sterben, lebendig eingemauert. Unter der Kaiserin Anna musste der Erzbischof von Rostow, Georg, der es gewagt, öffentlich den Wunsch auszusprechen, die alte Patriarchalwürde wieder an die Stelle des hl. Synod treten zu sehen, unter Escorte in die Verbannung gehen, in der er in einem Kloster des Städtchens Wologda in strenger Haft gehalten ward. Barlaam Wonatowitsch, Metropolit von Kiew, wurde durch Ukas vom 30. Mai 1730 degradiert, ohne daß man ihm den Grund angab. Ebenso Leon Jurlow, Bischof von Woronega, der öffentlich durchgeknutet wurde. Bald ereilte dasselbe Schicksal den Metropoliten Ignatius von Kolomna und

---

[1]) Katkow, Ruskij Wjestnik 1869 Heft 4. [2]) Lopatschinski hatte ein Buch Jaworskis herausgegeben, in dem dieser nach Becanus und Bellarmin gegen die Häretiker kämpfte.

den Erzbischof Leo Woronežski. Kein Wunder, wenn die russische Kirche im 18. Jahrhundert dem Protestantismus näher stand als dem Katholicismus, sagt Tschistowitsch[1]). Werfen wir indes erst einen Blick auf das Reglement Peters I, ehe wir weiter die Erfolge desselben verfolgen.

III.

Das geistliche Reglement Peters des Großen ist in drei Theile eingetheilt. Der erste handelt von dem Wesen des Kirchen-Collegs und den Gründen, die seine Errichtung veranlasst haben. Der zweite Theil behandelt die Gegenstände, über welche diese höchste Behörde zu entscheiden hat: Allgemeine Angelegenheiten, besondere Angelegenheiten. Die letzteren werden in fünf Classen eingetheilt: § 1—3 Pflichten der Bischöfe: Die Excommunication, das Interdict, die Visitation. § 4: Die Erziehungsanstalten, die Lehrer und Schüler an denselben (Akademie — Seminar — Mittel, um der Langeweile vorzubeugen), die Prediger. § 5: Die weltlichen Personen, soweit sie unter der Kirchendisciplin einbegriffen sind. Der dritte Theil handelt von den Pflichten, dem Vorgehen und den Rechten der Regierenden. An das Reglement schließen sich eine Anzahl von Anhängen an, wie: besondere Fragen an Se. Majestät über das Kirchen-Collegium, Supplement zum Reglement, Instruction für den Ober-Procuror des hl. Synod[2]).

Es kann unsere Absicht nicht sein, die Bestimmungen des Reglements nach der Reihe durchzugehen. Versuchen wir vielmehr uns aus denselben ein allgemeines Bild der russischen Kirche zu entwerfen, wie sie durch Peters Reformen umgewandelt wurde.

a) Der heilige Synod. ‚Man braucht nur einen Blick auf den Ukas zu werfen, der dem Reglement vorgedruckt ist, sagt Voltaire[3]), um zu erkennen, wie Peter in der Kirche als Gesetzgeber und Meister herrschte. Der Eid der Mitglieder des Synod ist noch etwas mehr, als der Suprematseid in England war. Der russische Monarch war allerdings keiner der Väter, die im heiligen Synod saßen, aber er dictierte ihnen die Gesetze, die sie zu er-

---

[1]) Russkij Wjestnik 1869 Heft 4. [2]) Ueber die verschiedenen Ausgaben siehe Tondini, Réglement ecclésiastique de Pierre le Grand. Wir citieren nach der officiellen Ausgabe des hl. Synod vom Jahre 1861.
[3]) Histoire de Pierre le grand p. I chap. 10.



lassen hatten, er selbst nahm das Weihrauchfaß nicht in die Hand, aber er führte die Hände derer, die es hielten.' Wohl nahm Peter der Große noch nicht den Namen Haupt der Kirche an, wie dies nach ihm Katharina II und Paul I thaten, aber er ließ sich nichtsdestoweniger als höchster Gebieter derselben anerkennen. Der Schwur, den jedes Mitglied des hl. Synod ablegt, gibt davon deutliches Zeugnis: ‚Ich Untengenannter verspreche und schwöre bei dem allmächtigen Gott und seinen heiligen Evangelien, daß ich mich verpflichte und nach bestem Können mich eifrigst bemühen werde in den Gerichtsverhandlungen und in allen Angelegenheiten dieses heiligen leitenden Collegiums (Synod) einzig die Wahrheit und Gerechtigkeit als Ziel vor Augen zu haben und alle Regeln treu zu befolgen, die im geistlichen Reglement aufgestellt sind und noch in Zukunft mit Zustimmung dieser geistlichen Oberbehörde, soweit Seine Zarische Majestät denselben ihre Billigung ertheilt, aufgestellt werden. Ich werde mein möglichstes thun, um bei jeder Gelegenheit alles in Ausführung zu bringen, was den treuen Dienst und den Vortheil Seiner Zarischen Majestät betreffen kann. Ich werde nicht allein zur rechten Zeit und sobald ich davon Kunde habe, von allem Anzeige machen, was den Interessen Sr. Majestät Schaden oder Nachtheil bringen könnte, sondern ebenso mich aus allen Kräften bemühen, denselben abzuwenden und zu verhüten. Ebenso werde ich über jedes Geheimnis und jede andere Sache, die den Dienst und das Interesse Sr. Majestät oder der Kirche angeht, das strengste Stillschweigen bewahren gegen alle, die ich nicht etwa pflichtmäßig davon in Kenntnis zu setzen habe. Ich bekenne ferner, und ich bezeuge mit einem Eidschwur, daß der höchste Richter dieses heiligen Collegiums (Synod) der Monarch von ganz Rußland selbst ist, unser gnädigster Herr'. Der hl. Synod selbst, sagt Aksakow[1]), hielt es in den ersten Jahren seiner Existenz für nothwendig, öfter an den zu erinnern, dem er sein Dasein und seine Autorität verdankte. In jedem Acte der ersten Periode des hl. Synod wird vor allem im Beginn gesagt: ‚Es ist von Sr. Majestät allen ohne Ausnahme anbefohlen, welchem Range und Stande jemand auch angehöre, geistlich wie weltlich, den hl. Synod als eine wichtige und gebietende Regierungsgewalt anzusehen und die Würde, die

[1]) Gesammelte Werke 4, 119.

Se. Zarische Majestät verliehen hat, in nichts zu mindern.' ,Die Kirche hat ihrer Freiheit entsagt, fährt Aksakow fort, und der Staat hat ihr dafür ihr Dasein und ihre Rolle als dominierende Kirche verbürgt, indem er jede religiöse Freiheit unterdrückte. Es musste das letztere statthaben, denn wo keine lebendige und innere Einheit ist, läßt sich die äußere Einheit nur durch Gewalt und Betrug[1]) aufrecht erhalten.'

Was ist nun aber das geistliche Collegium (der hl. Synod)? Und welches sind die Gründe seiner Einsetzung? ,Im Jahre 1718 schaffte der mächtigste Zar aller russischen Länder die alten Staatskanzleien ab und setzte an ihre Stelle für die verschiedenen Zweige der Administration neun Collegien: Für die auswärtigen Angelegenheiten, die Finanzen, den Krieg usf.' So erzählt das Reglement selbst. Durch Ukas vom 28. Februar 1720 hatte Peter für alle Collegien ein ,General-Reglement' herausgegeben. Alles war im Staate nach einer Schablone neu geordnet, ein Vorbild war geschaffen, nach dem auch die Kirche ihre Gestalt erhalten konnte. ,Als christlicher Fürst, als Wächter der Orthodoxie und Hüter der guten Ordnung in der heiligen Kirche musste der Zar wünschen, daß auch die Kirchenangelegenheiten unter möglichst guter Leitung standen. Deshalb entschloss er sich auch ein Kirchen-Collegium einzusetzen, das die Aufgabe hätte, eifrig über das Wohl der Kirche zu wachen, damit in ihr alles in passender Weise vor sich gehe und keine Unordnungen sich einschleichen. Ein solches Colleg war ja der Gegenstand der Wünsche des Apostels, ja ist Gottes Wille selbst'[2]). Damit nun niemand der falschen Einbildung sich hingebe, es wäre doch vielleicht besser gewesen, wenn ein einziger die oberste Leitung aller Kirchenangelegenheiten auf sich nähme, folgen nun im Reglement neun Gründe, die zeigen sollen, daß eine Art bleiben-

[1]) Eine wie große Rolle die Lüge sogar in feierlichen dogmatischen Definitionen findet, davon ein Beispiel. Man wollte die Secte der Starowjeren (Altgläubigen) des Ruhmes berauben, den sie beanspruchen, den alten Glauben treuer bewahrt zu haben als die Staatskirche. Es wurde also schleunigst ein Concil von Kiew für das Jahr 1157 fabriciert, auf dem ein Ketzer, Martin der Armenier, wegen der heutigen Ansichten der Starowjeren verurtheilt worden sein soll. Solowjew, La Russie et l'Eglise universelle, Paris 1889, S. 52. [2]) In der lateinischen Uebersetzung, die im Jahre 1785 an der kaiserl. Petersburger Akademie herausgegeben ward, wurden die Texte citiert: 1 Kor. 14, 33 40. Also der hl. Paulus Mitbegründer des hl. Synod!

den Concils oder Sanhedrin eine vollkommenere und bessere Leitung der Kirche verbürgt, als die Regierung eines einzigen, besonders in einem monarchischen Staat, wie Russland ist. Indes die Gründe scheinen selbst Peter I nicht allzu großen Respect eingeflößt zu haben, denn im Jahre 1722 (Ukas vom 13. Juni) bleiben von den neun Gründen nur fünf übrig. ‚Das dirigierende Colleg ist um so freier von jeder Beeinflussung durch menschliche Leidenschaften, als es vom regierenden Monarchen selbst abhängig ist und von ihm eingesetzt ist, nicht um Privatinteressen zu fördern, sondern um für das allgemeine Wohl thätig zu sein. Unbestechlich, ohne Furcht und ohne Vorliebe, aber auch bei der Verschiedenartigkeit der Zusammensetzung ohne die Möglichkeit, sich heimlich zu verbünden, urtheilen die Mitglieder, und selbst der Präsident ist seinen Mitgliedern verantwortlich‘. So besagte der dritte, fünfte, sechste und achte Grund, dennoch fand es Peter bereits zwei Jahre nach der Einsetzung des Collegs für gut, demselben einen Officier beizugeben, den er Ober-Prokuror (Procurator) nannte. Derselbe erhielt u. a. die Aufgabe zuertheilt, ‚streng darüber zu wachen, daß alle dem Synod vorgelegten Angelegenheiten genau nach den Reglements und Ukasen geordnet würden und daß der Synod in seinen Amtshandlungen nach Gerechtigkeit und ohne Ansehen der Person vorgehe‘.

Die verschiedenartige Zusammensetzung hatte jede Möglichkeit eines geheimen Einverständnisses ausschließen sollen. Nach dem Reglement sollten zwölf Personen das Collegium bilden: Drei Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe, neun Archimandriten, Igumene und Protopresbyter, wenn unter der zweiten Kategorie sich so viele würdige finden. Wie es scheint, kam diese Bestimmung nie zur Ausführung. Jedenfalls war die Zahl der Mitglieder im Ukas vom 25. Januar 1721, der dem Reglement vorausgeht, bereits auf elf reduciert: Ein Präsident, zwei Vicepräsidenten, vier Räthe und vier Beisitzer. Wieder aber unterzeichnen das Supplement zum Reglement als Mitglieder des hl. Synod, noch bevor ein Prokuror ernannt war, fünfzehn Personen: Ein Metropolit, vier Erzbischöfe, vier Archimandriten, zwei Igumene, ein Jeromonach (Mönchspriester), zwei Protopopen und zwei andere, deren Rang nicht genannt ist. Am 30. Mai 1730 reichte Prokopowitsch eine Denkschrift ein, in der er auf Grund der Canones nachwies, daß eine größere Anzahl von Bischöfen in dem heiligen

Synod Platz nehmen müßsten[1]). Der Antrag fand Annahme. Katharina II gestattete im Jahre 1763, daß der Synod aus drei Bischöfen, zwei Archimandriten und einem Protopopen bestehen sollte. Seitdem wurde die Zahl noch mehrfach geändert. Gegenwärtig ist er aus zehn Bischöfen gebildet, zu denen als weitere Mitglieder der Beichtvater des Kaisers und der Oberpfarrer des Heeres und der Flotte, zwei verheiratete Priester, hinzukommen.

Der wichtigste von allen Gründen war der neunte gewesen: ‚Das regierende Concil soll eine Art kirchlicher Administrationsschule sein. In der That, da die Mitglieder ihre Ansichten austauschen müssen und jeder seine etwa abweichende Meinung mit kanonischen Belegen versehen muss, wird jeder, der in dieser Regierung einen Sitz erhält, mit Leichtigkeit die rechte Weise der Kirchenleitung erlernen, indem er alle Tage durch die Erfahrung an Erkenntnis zunimmt, welches die beste Weise ist, das Haus Gottes zu verwalten. Diejenigen, welche sich besonders durch Geschick auszeichnen, werden dadurch würdig, zur Bischofswürde befördert zu werden. So wird mit Gottes Hilfe auch aus dem geistlichen Stande die Barbarei schwinden, so läßt sich für ganz Rußland das Beste erhoffen!‘ Also Männer, die ungeeignet sind, eine einzelne Diöcese zu leiten, sollen an der Spitze der Gesammtregierung der Kirche stehen! Im hl. Synod sollen sie ihre Lehrjahre durchmachen, und ganz Rußland soll es als eine Wohlthat ansehen, wenn es die Folgen ihrer Unerfahrenheit und Ungeschicklichkeit zu tragen hat! Dahin führt menschliche Klugheit, sagt mit Recht Tondini, wenn sie sich gegen die wahre Kirche empört.

Am 8. September 1802 hob Alexander I alle von Peter I eingesetzten Collegien auf und setzte Minister an deren Stelle. So waren denn auch die übrigen Gründe, deren wir noch nicht Erwähnung gethan haben und die für alle Collegien ihre Geltung hatten, hinfällig geworden. Wie kam es aber, daß, während alle anderen Collegien eine Umwandlung erfuhren, allein der heilige Synod wesentlich unverändert blieb? Der siebente Grund, den wir oben bereits erwähnt, hatte auf die übrigen Collegien keine Anwendung finden können, die Unterwerfung der staatlichen Angelegenheiten unter die Autorität der Regierung brauchte nicht erst erwiesen zu

[1]) Philaret, Gesch. der russ. Kirche übers. von Blumenthal, Frankfurt a/M. 1872, Theil 5 § 2.

werden. Anders war es mit der Kirche: für das Recht des Staates über dieselbe schuf der Artikel 7 eine Glaubenslehre, trat selbst die heilige Schrift ein. ‚Der heilige Synod, sagen deshalb die gefeierten Staatsrechtslehrer Alexandrow und Proskuriakow[1]), ist die Institution, durch welche die autokratische Autorität ihren Einfluss auf die Verwaltung der Angelegenheiten der orthodoxen Confession ausübt. Der Synod ist, sei es durch seine Natur und die verschiedenen Arten der seiner Jurisdiction unterstehenden Gegenstände, sei es durch innere Organisation betreffs der kirchlichen Angelegenheiten das, was der Senat für Civilangelegenheiten ist. Alle Bischöfe, ‚das erste Mitglied‘ (gewöhnlich Bischof von Nowgorod) eingeschlossen, werden vom Zaren selbst berufen. Sie zerfallen in wirkliche und assistierende Mitglieder. Die ersteren haben für immer Sitz und Stimme im Synod und bewahren ihren Titel bis zum Tode, selbst wenn sie an den Sitzungen keinen thätigen Antheil mehr nehmen sollten. Die beiwohnenden Mitglieder werden nur auf eine bestimmte Zeit berufen und kehren nach Ablauf derselben in ihre Eparchie (Diöcese) zurück.

Kein Wunder, sagt Aksakow, wenn Paul I so weit gieng, einem ihm besonders angenehmen Mitgliede des hl. Synod, dem Erzbischof von Pskow Irenäus, das Achselband eines Generaladjutanten als besondere Auszeichnung zu verleihen. Dieses Zeichen drückte besser als jedes andere die Beziehungen der Kirche zum Staate aus: Peter I hat gelehrige Schüler gefunden.

Als gemeinsame Aufgaben werden dem heiligen Synod besonders zehn zugewiesen: 1. Dem hl. Synod steht die Prüfung und Gutheißung neuer Akathiste[2]) und Gebete zu. 2. Der hl. Synod hat den Gläubigen indes kund zu thun, daß ein jeder beten kann, wie er will und was er will, ohne daß eine bestimmte Form vorgeschrieben ist. 3. Der hl. Synod soll unverzüglich die Geschichte der Heiligen revidieren und alle falschen Erfindungen oder dem

---

[1]) Alexandrow, Sammlung der kirchlich bürgerlichen Verordnungen in Russland, betreffend die orthodoxe Geistlichkeit (russ.), St. Petersburg 1860, S. 24; Proskuriakow, Anweisung zur Kenntnis der verschiedenen russischen Staats-, Civil-, Criminal- und Polizeigesetze (russ.), ebd. 1856 I 54. [2]) Ueber das Wort ἀκάθιστος (nämlich ὕμνος) siehe Nilles S. J. Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Oenip. 1881 II 152 f. Vgl. auch diese Zeitschrift, oben S. 196.

Glauben widersprechenden Behauptungen entfernen. Alle Erdichtungen, zB. der Streit wegen des doppelten Alleluja im Leben des Euphrosyny von Pskow, der sicher unhistorisch ist, wie auch die Lehre, daß die zweimalige Wiederholung des Alleluja gegen den Glauben streitet, sind auszumerzen. 4. Mit ganz besonderer Sorgfalt hat der hl. Synod alle Erfindungen zu prüfen, mit denen das Volk jetzt so häufig bethört wird, zB. daß es nicht erlaubt sei freitags zu arbeiten, weil sonst die heilige Parasceve (Pjatniza) zürnt und die Verächter ihres Tages verfolgt. Als verbotener Aberglaube hat es auch zu gelten, wenn jemand zwölf Freitage hinter einander fastet, um irgend welche körperliche oder geistige Vortheile zu erlangen, ebenso wenn jemand der Messe an Maria Verkündigung, dem Matutinum und den Vespern zu Pfingsten mehr Wirksamkeit zuschreibt als zu anderen Zeiten. Andere Lehren scheinen zwar gewissen sehr zu verehrenden Personen tolerierbar, sind aber gerade darum umso gefährlicher. Zu solchen gehört zB. die Ueberlieferung des Höhlenklosters in Kiew, daß wer in diesem Kloster begraben wird, selig wird, auch wenn er unbußfertig gestorben ist. Wie sehr diese und ähnliche Erzählungen vom Wege des Heils abführen, sieht jeder rechtlich denkende Mensch ein und bekennt es mit Seufzen, wenn er nur ein wenig in der orthodoxen Lehre unterrichtet ist. 5. Eine andere Aufgabe des hl. Synod ist es, alle Ceremonien zu überwachen und 6. Reliquien auf ihre Echtheit zu prüfen, damit nicht geschehe, was in Italien beobachtet wird, wo man große Mengen falscher Reliquien hat. 7. Ueber falsche Wunder von Heiligenbildern hat der hl. Synod streng zu wachen und solche Bilder zu vernichten, wie dies alles in dem Eide bei der Consecration der Bischöfe versprochen wird. 8. Die Kleriker überwacht er bei dem Abbeten des Officiums, damit nicht, wie es oft geschieht, mehrere Kleriker gleichzeitig verschiedene Theile beten, um schneller zu enden. 9. Er hat ferner darüber zu wachen, daß die Priester keine Gebete mehr in eine Kappe hineinsprechen, damit diese dann zu niedergekommenen Frauen hingetragen und die Gebete aus der bis dahin geschlossenen Kappe herausgelassen werden. 10. Endlich hat der hl. Synod zu verhindern, daß Bischöfe, um armen Kirchen zu Hilfe zu kommen oder um neue bauen zu können, befehlen, ein wunderthätiges Bild in einer Einöde oder bei einer Quelle zu entdecken, indem sie dann sagen, daß schon die Entdeckung selbst ein Wunder sei.

Ein anderes Gebiet gemeinsamer Fürsorge ist für den hl. Synod die Pflege der Wissenschaften. In welchem Sinne die Wissenschaften zu pflegen sind, davon gibt die geschichtliche Einleitung (2. Theil § 4) eine Vorstellung: ‚Es ist zu wissen, belehrt uns das Reglement, daß zwischen den Jahren 500 und 1400 ganz Europa in Finsternis begraben lag. Wohl findet man in den Schriften der ausgezeichnetsten Geister jener neunhundert Jahre viel Scharfsinn, aber wenig Licht. Erst nach 1400 entstanden Schulen und Akademien. Viele Menschen zwar blieben auch dann noch in der alten Finsternis, aber es würde zu lange aufhalten, sollten hier die Ursachen davon angeführt werden. Wer solche falsche und irrthumsvolle Literatur studiert, wird dümmer als Unstudierte'. — Wenn Prokopowitsch und Peter I auch selbst nicht alles glaubten, was sie da sagten, der Hass und die Abneigung gegen die Scholastik war damit der russischen Kirche für immer eingeimpft.

b) Der Klerus im allgemeinen. ‚Es gibt in der Kirche zwei Stände, den weltlichen und den geistlichen. Das Wort weltlich kann in dreifachem Sinne aufgefasst werden. Erstlich nämlich kann es alles bedeuten, was in der Welt ist. Zweitens kann es die Menschen bezeichnen, die zwar einen Körper haben, aber auch mit Vernunft begabt sind. Drittens wird auch die Bosheit der Menschen Welt genannt. In diesem Sinne stehen geistlicher und weltlicher Stand einander nicht gegenüber, so daß etwa der heilige Paulus 1 Kor. 2 die Mönche und Geistlichen den thierischen Menschen entgegenstellt, d. h. allen denen, die jenem Stande nicht angehören. Nein, ein geistlicher Mensch ist jeder, der wiedererweckt ist, ein thierischer jeder, der nur seine natürlichen Kräfte hat, durch die er zum Bösen neigt. Wer also vom heiligen Geiste geleitet wird, er sei Priester oder aus dem Volke, ist ein geistlicher Mensch. Aus diesem Grunde nennt der heilige Paulus alle Christen, nicht allein die zum Klerus gehörigen, ein königliches Priesterthum. Es war dies vorauszuschicken, damit nicht etwa ein Einfältiger glaube, er könne nicht selig werden, wenn er nicht zum Klerus gehöre, und nicht etwa ein unwissender Mönch komme und ihn überrede, sein Weib, seine Kinder und seine Eltern zu verlassen und zu hassen, weil geschrieben steht: Liebt nicht die Welt, noch was in der Welt ist! Warum also heißen sie weltlich? Weil es nothwendig war, daß die Ausspendung der Lehre gewissen Per-

sonen anvertraut werde. Das sind die Priester und Bischöfe, und diese tragen deshalb vorzugsweise den Namen ‚geistlicher Stand‘. Da sie aber auch das unblutige Opfer darbringen, heißen sie vor den anderen Priester. Alle anderen heißen im Gegensatze hiezu weltlich‘ (2. Theil § 5). — Kein Wort findet sich im Reglement darüber, dass der Klerus vom Heilande eingesetzt, dass die Priesterweihe ein Sacrament ist oder die Kirche eine Jurisdiction übt. Die ganze Mission der Priester und Bischöfe reduciert sich auf das kirchliche Lehramt und die Spendung der Sacramente, ganz natürlich, denn die eigentliche Regierung der Kirche gehört ja dem Zaren!

c) Die Bischöfe. Die Auswahl der zu Bischöfen geeigneten Personen steht dem heiligen Synod zu. Ehe derselbe einen Candidaten aufstellt, hat er vor allem nach zwei Haupthindernissen zu forschen, die von vornherein von dieser Würde ausschließen: Aberglaube und Bigotterie[1]). Auf die kaiserliche Ernennung folgt die Consecration. ‚Jeder Kenner des Alterthums, sagt Schlözer[2]), kann einen angenehmen Vergleich mit dem jetzigen Weiheritus anstellen‘. Das für die Bischofsweihe Wesentliche ist freilich gewahrt, indes darf man im übrigen dem Rituale nicht allzu sehr trauen, wenn es versichert, dieser Ritus entspreche dem Vorbilde der alten Kirche. Woher ist denn der jetzige Eid des Gehorsams? Bereits im Jahre 1719 war in den Ausgaben des Rituale die Rubrik ‚Patriarch von Moskau‘ unterdrückt und nur gesagt: ‚Wenn es Gott gefällt, dass auf dem Throne von ganz Russland ein Patriarch sitzt, von einem ökumenischen Concile erwählt, verspreche ich ihm Gehorsam‘. Im Jahre 1725 lautete der Eid zum ersten Male: ‚Ich schwöre dem heiligen Synod gehorsam zu sein als der rechtmäßigen Gewalt, welche der fromm heimgegangene und ewigen Andenkens würdige Peter der Große eingesetzt und der glücklich regierenden Kaiserin Majestät bestätigt hat, ebenso alles was der Synod mit Gutheißung Sr. Majestät des Kaisers vorschreibt —‘. Wer Bischof geworden, hat sich vor allem vor eitler Ehre zu hüten. ‚Das Ministerium der Hirten ist eine göttliche Mission, darum befiehlt Gott, dass die Priester, welche die Seelen leiten, geehrt werden (1 Tim. 5, 17). Eine solche Ehre muss indes mäßig sein und

[1]) In einer Rede vor Peter II auf das Fest des Apostelfürsten im Jahre 1725 schilderte Prokopowitsch die Nothwendigkeit, nach diesen Fehlern vor allem zu forschen. [2]) Beilagen zum neuveränderten Russland 1769—70. S. 107 f.

nicht etwa übertrieben oder fast der Ehrfurcht gegen den Herrscher gleichkommen, fern sei dies von allem Rechte! Auch sollen die Hirten diese mäßige Ehre nicht selbst heischen, sondern sich mit derjenigen begnügen, die man ihnen aus freien Stücken erweist'. — In dem Ritus für die Consecration der Bischöfe hieß es bis zu Peter I, daß die Bischöfe als Abbilder Gottes auf seinem Throne sitzen sollen[1]). Der Zar ließ diese Worte streichen.

Bei den Visitationen singt der Bischof nach der feierlichen Liturgie einen Kanon für das Wohlergehen des Zaren. Alsdann hält er an Klerus und Volk eine Homilie über die Buße und die besonderen Pflichten jeden Standes und fordert alle auf, etwaige Klagen gegen den Klerus bei ihm vorzubringen und Gewissensbedenken vorzutragen. Wie er den Klerus selbst dann empfängt, dies spottet jeder Beschreibung, ein Stiefelputzer oder Hundeknecht kann nicht schlechter behandelt werden. — ,Da indes nicht jeder Bischof imstande ist, selbst eine Rede zusammenzusetzen, sagt das Reglement, so wird eine solche zusammengestellt und gedruckt werden, die dann ein jeder halten kann.' Ueber den Charakter dieser Predigten wird weiter unten mehr gesagt werden. Jeder Bischof hat das Recht, die Excommunication zu verhängen, indes nur nach bestimmten Normen. Peter wollte, dass das geistliche Schwert der Kirche verblieb, nur wollte er dasselbe lenken, damit die Kirche ihm umso bessere Dienste erweisen könnte. Deshalb muss jeder Bischof, ehe er zu dieser äußersten Strafe schreitet, den hl. Synod um Erlaubnis bitten, dieselbe verhängen zu dürfen. Ohne schriftliche Erlaubnis erhalten zu haben, würde der Bischof sich harter Strafe aussetzen, wollte er eine Excommunication verhängen. Einmal im Jahre, am Sonntage der Rechtgläubigkeit, hat er indes die Pflicht, feierlichst eine Anzahl Excommunicationen auszusprechen. Wir führen nur eine derselben an, die für die Stellung der Kirche besonders charakteristisch ist: ,Allen denen, die da nicht glauben, dass die orthodoxen Herrscher durch ein ganz besonderes Wohlwollen Gottes gegen sie auf den Thron erhoben werden und dass bei ihrer Salbung ihnen die Gaben des heiligen Geistes eingegossen werden, damit sie ihren erhabenen Beruf würdig erfüllen können, und allen, die es wagen,

[1]) Aus den Apostol. Constitutionen. Siehe Card. Pitra Juris eccles. Graecor. histor. et monum. Romae 1868 I S. XXXVI und 140.

sich zu empören, wie Grischko, Otrepjew[1]), Iwan Mazeppa und andere: anathema, anathema, anathema!'[2])

Ueberaus streng zeigt sich das Reglement und im Anschluss daran die weitere Gesetzgebung betreffs der Residenzpflicht der Bischöfe und Geistlichen. ‚Gemäß den Canones' soll jeder Bischof in seiner Eparchie verbleiben, ohne dieselbe anders als mit Erlaubnis des Zaren verlassen zu können. Ein Bischof ist vom anderen streng isoliert, ob auch ‚gemäß den Canones?' Erst vor kurzem ward etwas mehr Freiheit gewährt. Es ist den Bischöfen jetzt gestattet, sich auf acht Tage aus ihrer Eparchie zu entfernen, wenn sie zuvor dem hl. Synod Anzeige machen, ja auf 28 Tage, wenn ihnen eine schriftliche Erlaubnis für so lange Zeit vom Synod gegeben ist. Ueber 28 Tage hinaus kann einzig der Zar die Abwesenheit gestatten.

Die sonstigen Beziehungen der Bischöfe zum hl. Synod sind im Reglement nicht weiter geregelt. Es war Nikolaus I vorbehalten, diese Lücke auszufüllen, indem er das Reglement der geistlichen Consistorien (bischöflichen Gerichte) herausgab. Niemand in der That verstand Peters I Absichten besser, niemand wusste so darauf einzugehen, wie Nikolaus I. Jeder Bischof hat einen Laien zur Seite, nein über sich, der auf den Vorschlag des Ober-Prokurors von dem hl. Synod als Stellvertreter des Prokurors ernannt wird. Alle Angelegenheiten, sie mögen den Synod oder Geistliche betreffen, gehen an den Secretär, der sechs oder sieben Bureauchefs mit ihren Unterbeamten und Schreibern commandiert. Jährlich gehen zwölf- bis fünfzehntausend Schriftstücke bei der Kanzlei ein; jede Entscheidung muss den Gesetzen gemäß sein. Wollte ein Rath des Bischofs oder er selbst sich weigern, eine Entscheidung der Kanzlei zu unterzeichnen, man würde ihm ein Gesetz citieren, und wehe dem Bischofe, wenn er es wagte, gegen dasselbe sich renitent zu zeigen! Der Secretär hängt einzig vom Ober-Prokuror ab, mit ihm steht er in Correspondenz, ihm berichtet er über alle Angelegenheiten, wie sollte der Bischof sich der Gefahr aussetzen, die Gnade des Vertreters des Allmächtigen zu verscherzen! Die einzige Richtschnur freilich, nach welcher der Secretär Recht und Gerechtigkeit abmisst, ist das Geld,

---

[1]) Gemeint ist der ‚falsche' erste Demetrius. [2]) Diese Feier besteht erst seit Katharina II. Siehe Rajewsky, Euchologion, Wien 1861, 3, 136.

das er von denen, welche im Consistorium etwas abzuwickeln haben, empfängt. Steht die russische Beamtenschaft im allgemeinen schon nicht im Geruche der Uneigennützigkeit, so gibt es keine schmutzigeren und habsüchtigeren Menschen als die Beamten der Consistorien, sagt P. Gagarin mit Recht.[1])

Aber noch nach einer anderen Seite hin ist der Bischof abhängig. Es liegt dem Bischof ob, seinen Klerus zu überwachen. Hierbei unterstützen ihn die Fiscale, die Polizeivorsteher. Dieselben zerfallen nach dem geistlichen Reglement in Orts- und Provinz-Inquisitoren unter der Leitung eines ‚ersten Inquisitor‘ (Protoinquisitor) oder Hauptfiscal. Der erste, der diese hohe Würde bekleidete, war der Jeromonach Paphnutius, Oberer des Danielklosters in Moskau. Im Jahre 1721 fertigte ihm der hl. Synod eine eigene Instruction zu. Dieselbe nimmt auf die vom Zaren für den Civilfiscal gegebene Instruction vom 17. März 1714 Bezug. Wir citieren besonders zwei Bestimmungen derselben: 1. Die Fiscale werden sorgfältig Acht geben, ob die Bischöfe sich nach den Canones, dem Reglement und den Ukasen Sr. Majestät richten und die Dispositionen des hl. Synod, welche das Reglement betreffen, ausführen. Jede Uebertretung ist zur Anzeige zu bringen. 2. Die Fiscale werden scrupulös darauf Acht geben, ob dem hl. Synod die gebürende Ehre erwiesen und er in der von dem Zaren vorgeschriebenen Weise bei der Liturgie erwähnt wird. Ebenso mögen sie wohl nachforschen, ob die Bischöfe streng darauf halten, daß man dem hl. Synod seine höchste Autorität und Gewalt zuerkennt, welche Se. kaiserl. Majestät demselben übertragen hat usf. Jede Uebertretung ist sofort anzuzeigen.‘

Gegen diejenigen, welche von den Maßnahmen des Bischofs an den hl. Synod appellieren, soll der Bischof keine Gewaltmaßregeln ergreifen, schreibt das Reglement weiter vor, auch ihre Häuser nicht in ihrer Abwesenheit versiegeln oder ausplündern. Auch soll kein Bischof einen Feind, der auch Bischof ist, öffentlich verfluchen, sondern bei dem hl. Synod sein Recht suchen.

Die Bischöfe werden durch den Kaiser ernannt, indem er unter drei Candidaten, welche der hl. Synod vorschlägt, den ihm genehmen auswählt. Aber wird der hl. Synod, das heißt wohl eigentlich der Ober-Prokuror, andere als dem Kaiser genehme

---

[1]) Le clergé russe, Bruxelles 1871, S. 205.

Candidaten aufstellen? Der Jeromonach, spätere Bischof von Penza, Ambrosius Ornatski, hat in den Jahren 1807—1815 eine Geschichte der russischen Hierarchie in sechs Theilen herausgegeben. Ohne Ende folgen da einander Versetzungen von einem Bischofssitz zum anderen, ‚Zulassung' zum Ruhestande, Absetzung von Bischöfen, Neuerrichtung und Unterdrückung von Eparchien, Dismembrationen usf. — ohne alle Theilnahme des hl. Synod, allein durch den Zaren. Dort erweist es sich klar, daß der Zar alle geistliche Jurisdiction überträgt, daß er in Wahrheit der Papst der russischen Kirche ist, daß er sich die Schlüsselgewalt zuschreibt. Ja, in der That, niemand kann außer im Falle äußerster Nothwendigkeit von einem anderen Priester absolviert werden, als von dem vom Diöcesanbischof dazu bevollmächtigten, so lehrt die ‚orthodoxe' Kirche. ‚Wollte jemand beichthören, ohne von dem Ortsbischof delegiert zu sein, heißt es im Trebnik (Rituale), so wird er nach den Bestimmungen der heiligen Canones als Uebertreter der göttlichen Gesetze gestraft. Nicht allein sich selbst ja stürzt er in das Verderben, sondern es ist auch die Beicht derer, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen, ungiltig, und was er löst oder bindet, ist nicht im Himmel gelöst oder gebunden.' Wenn nun die Bischöfe, von denen allein die Priester die Gewalt haben, zu binden oder zu lösen, abgesetzt und vom Zaren nach Belieben auf einer Eparchie in die andere übertragen werden, wie oft wird da die Giltigkeit der Beicht von einem Ukas des Zaren abhängig gemacht! Aber vielleicht kann man sagen: Es besteht dennoch eine geistliche Gewalt, die wenigstens stillschweigend die Uebertragung billigt, denn was der Zar thut, heißt der hl. Synod gut. Vielleicht, aber welche Erniedrigung liegt darin für den hl. Synod und die Bischöfe!

Um die Bischöfe für das Opfer ihrer Unabhängigkeit und Würde zu entschädigen, hat man ihnen weltliche Ehrenauszeichnungen und Titel gewährt. Ein Bischof gehört unter den vierzehn Rangsclassen (čin) der Russen zur vierten mit dem Range eines Generalmajors und Staatsrathes, sowie dem Titel Hochwürdigster (Preoswjaščenstwo). Ein Erzbischof gehört der dritten Classe an und steht im Range eines Lieutenant-Generals und Geheimrathes mit dem Titel Allerhochwürdigster (Höchstgeweihter[1]). Ein Metropolit gehört der zweiten Classe mit dem

[1]) Man liest oft als Uebersetzung: Eminentia, Eminentissimus. Diese

Range eines Generals en chef oder Wirklichen Geheimen Rathes an. Wenn ein Bischof einen der höchsten Orden erhält, geht er gewöhnlich in die erste Classe über. ‚Sind dies etwa Kleinigkeiten, die nichts zu bedeuten haben?‘ fragt der russische Patriot Aksakow. ‚Gewiss sind es Aeußerlichkeiten, antwortet er selbst darauf, aber dieselben sind das Spiegelbild des inneren Zustandes unserer Kirche. Sie erscheint in ihrer ganzen Regierungsform als eine Art Bureau oder riesenmäßige Kanzlei, welche auf das Amt, die Herde Jesu Christi zu weiden, alle Proceduren des deutschen Bureaukratismus zugleich mit der demselben eigenen officiellen Falschheit anwendet. Die Regierung der Kirche ist wie eine Abtheilung der Landesregierung organisiert, und die Diener der Kirche werden als Staatsdiener behandelt, muss da nicht die Kirche selbst bald in eine bloße Function der weltlichen Macht übergehen?‘ — Ja, man hat die Ketten vergoldet, damit die Gefangenen keine Anstrengungen machen, sie zu zerbrechen.

d) Betreffs der Priester hat das Reglement nur wenige Bestimmungen, die wir weiter unten anführen. Eine Ergänzung, soweit eine solche nothwendig schien, traf die Regierung besonders für die Residenzpflicht. Die Geistlichen und die Priester haben allezeit bei ihren Kirchen zu sein und sich von denselben nur dann zu entfernen, wenn sie innerhalb der Pfarrei eine Amtshandlung auszuüben haben. Jedenfalls sollen sie nach Vollendung einer solchen Function sofort nach Hause zurückkehren. Kein Priester darf sich auf eine Entfernung von mehr als 15 Werst (16 Kilometer) von seinem Wohnhause entfernen, ohne dem Blagotschinij, dem geistlichen Inspector, Nachricht zu geben. Damit ein Geistlicher sich in eine fremde Eparchie begeben darf, ist ihm die Erlaubnis des Bischofs nothwendig, die indes nur auf ganz kurze Zeit gewährt werden darf. Das Consistorium stellt in einem solchen Falle einen Pass auf Stempelpapier aus auf den Namen des Inhabers, mit Angabe der Pfarrkirche, welcher er ‚dient‘, der Zeitdauer der erlaubten Abwesenheit und des Zielpunktes der Reise. Es ist dem Priester nicht gestattet, auf der Reise von dem vorgezeichneten Wege abzuweichen, sei es zur Rechten, sei es zur

---

Uebersetzung entspricht jedenfalls dem Sinne des russischen Wortes nicht, da świaščennik Geweihte, Priester bedeutet, die Titel aber von diesem Worte hergeleitet sind.



Linken. Nach Moskau oder Petersburg darf kein Mönch oder Geistlicher kommen, der irgendwie verdächtig ist. Wer aber die Erlaubnis erhalten hat, sich in eine der beiden Hauptstädte zu begeben, kann nur ganz kurze Zeit dort verweilen. Bei der Ankunft hat er seinen Pass im Consistorium vorzuzeigen, damit derselbe in das Register eingetragen wird. Jeder Wohnungswechsel in der Stadt muss im Passe vermerkt werden.' [1])

e) Für die **Prediger** stellt der zweite Theil des Reglements (Nr. XXIII) eine Anzahl Regeln auf. Einige davon sind einzig dazu aufgestellt, um Jaworskis Predigtweise lächerlich zu machen, die übrigen charakterisiert der Priester Samarin folgendermaßen: ‚Es ist klar, sagt er, daß der durchdringende Geist Peters es klar erfasste, daß das Wohl des Staates von der öffentlichen Moralität abhängt und daß diese nur auf dem Boden der Religion gedeihen kann. Golnikow führt in seinen „Thaten Peters des Großen" nachstehende Worte an, welche die Ansicht des Zaren treu wiedergeben: „Diejenigen, welche dem Glauben zu nahe treten, müssen streng bestraft werden, denn sie bringen den Staat in Unehren, da sie das zerstören, worauf alle Gesetze und andere Verpflichtungen beruhen." Indes hat die Moral keine Bedeutung, wenn sie nicht auf das praktische Leben abzielt. Das Hauptmittel, eine solche Moral zu erreichen, ist die Predigt und darum gewann diese eine neue Bedeutung und Wichtigkeit für den Staat, für den ja die Religion nur eine der zu seinem Wohle bestehenden Einrichtungen ist'. — Soweit der russische Kritiker.[2])

Bis zum 12. Jahrhunderte gab es in Russland keine Predigt, sondern man las oder recitierte in den Kirchen eine Homilie des hl. Johannes Chrysostomus, des hl. Basilius, des hl. Gregor von Nazianz und des hl. Ephraem des Syrers. Später versuchte man sich darin, die heiligen Väter nachzuahmen; indes bis zum 16. Jahrhunderte war, wie Samarin bezeugt, die Predigtkunst kein Gegenstand der klericalen Erziehung und Ausbildung. ‚Erst im 16. Jahrhunderte begann in Südrussland der Katholicismus und die Wissenschaft des Occidentes auf die Erziehung unseres Klerus einen Einfluss zu üben. Man errichtete Schulen, in denen

[1]) Statut der Pässe Swod Zakon. 14 art. 64—74. [2]) **Samarin**, Steph. Jaworski und Theophan Prokopowitsch als Prediger (russ.) Moskau 1841 S. 120.

außer den übrigen Lehrgegenständen auch die Rhetorik und die Kunst, Predigten zusammenzusetzen, gelehrt wurde. Eine ganze Schule von Predigern bildete sich, da aber ihre Vorbilder lediglich Katholiken waren, zeigte sich ein allzu katholischer Geist nicht allein in der Form, sondern ebenso im Verhalten. In Südrussland war die Predigt im 17. Jahrhunderte eine Verpflichtung, welche von den Schülern der Akademien oder den besonders approbierten Predigern allein erfüllt werden konnte.' In diesem Sinne bestimmt denn auch das Reglement:

1. Es ist niemanden gestattet, öffentlich zu predigen, er müsste denn auf einer Akademie ausgebildet worden sein und dort das Recht zu predigen erworben haben. Wer auf protestantischen Schulen seine Studien gemacht hat, muss sich einem Examen unterwerfen, ob er die heilige Schrift recht versteht, und eine Probepredigt halten. Besteht er die Prüfung, so erhält er gleichfalls die Erlaubnis, sich zum Priester weihen zu lassen, mit dem Rechte zu predigen. 2. Als Gegenstände, über welche Predigten zu halten sind, nennt die zweite Regel: ‚Die Prediger müssen sich auf die heilige Schrift stützen und haben über die Buße, die Erneuerung des Lebens, über die der Regierung gebürende Ehrerbietung, ganz vorzüglich aber über die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen die allerhöchste Gewalt, die Zarische,[1]) und die Pflichten jedes Standes zu predigen, sie sollen den Aberglauben ausrotten und die Furcht Gottes in die Herzen pflanzen, und, um es kurz zu sagen, sie sollen in der heiligen Schrift forschen und aus ihr nachweisen, welches der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes ist.' Unter den herrschenden Fehlern, vor denen der Prediger zu warnen hat, findet sich auch das ‚falsche Almosen', von dem weiter unten noch die Rede sein wird.

Im Statut der kirchlichen Consistorien wird alles Vorstehende bestätigt. Da aber nicht jeder zu predigen vermag, soll der Klerus während des göttlichen Officiums eine Instruction vorlesen, die aus der heiligen Schrift oder den Vätern gezogen oder aber aus besonders hiezu bezeichneten Büchern zu entnehmen ist. Diejenigen Priester aber, ‚welche den nöthigen Unterricht erhalten haben,'

---

[1]) Die Gewalt des Zaren, heißt es in der Einleitung zum Reglement, ist autokratisch und unbegrenzt. Gott aber befiehlt, daß man sich ihr unterwerfe nicht allein um der Strafe, sondern auch des Gewissens willen.

sollen selbst Predigten zusammenstellen, die der Fassungskraft und den Bedürfnissen ihrer Zuhörer entsprechen. Solche Predigten müssen indes, ehe sie gehalten werden, der Revision des Blagotschinnij unterworfen werden. Geschähe es einmal, daß eine nicht bereits zuvor geprüfte und gebilligte Predigt gehalten würde, so hat der Geistliche sie sogleich, nachdem er sie gehalten, dem Censor einzureichen.

Die vom hl. Synod vorgeschriebenen Predigtwerke zeichnen sich leider ebensowenig wie die Instruction des Reglements durch Orthodoxie aus. Platon Leoschin, Metropolit von Moskau (1737 bis 1812), ist ein Gesinnungsgenosse Prokopowitschs, Theophylakt Gorski, Bischof von Kolomna († 1798) vertheidigt die lutherische Lehre von der Rechtfertigung, Heiligung und Erneuerung, wie Strahl bezeugt[1]), Irenäus Falkowski, Bischof von Tschigurin, weicht ebenfalls in vielen Stücken von der alten Lehre ab.[2])

Bis zum Jahre 1866 ward von den nicht zu eigener Predigt Berechtigten jede andere Belehrung des Volkes als durch geistliche Lesung unterlassen. Erst im genannten Jahre ergieng an alle Pfarrer der Befehl, sie sollten an jedem Sonntage, der nicht mit einem heiligen Gedenktage zusammentreffe, dem Volke vor oder während der Liturgie das Wort Gottes (d. h. also vor allem seine Pflichten gegen die Regierung) verkünden. Natürlich gelten hier die Censurvorschriften, von denen bereits die Rede war. In welchem Sinne dieselben zu handhaben sind, sagt ein älterer Erlass des hl. Synod über den Glauben der russischen Kirche: ‚Die griechisch-russische Kirche erkennt das Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift enthalten ist, als einzige und vollständig genügende Regel des Glaubens und des christlichen Lebens, sowie als einzigen Maßstab der Wahrheit an. Zwar verehrt sie auch außerdem die Tradition der alten Kirche, aber nur soweit dieselbe sich mit der heiligen Schrift in Uebereinstimmung findet, und zu dem Zwecke, um aus ihr nicht zwar neue Dogmen, aber erbauliche Meinungen und die Richtschnur für die Disciplin zu entnehmen‘ (Instruct. des Jahres 1816[3]).

Neben der Herausgabe von Predigten schreibt das Reglement noch die Abfassung zweier anderer Bücher vor. Es sollte ein Ka-

[1]) Das gelehrte Rußland S. 402. [2]) Ueber den Protestantismus im Unterrichte siehe Gagarin, De l'enseignement etc. in den Études 1 (1857). [3]) Siehe N. Turgenjew, Rußland und die Russen 3, 304.

techismus veröffentlicht und ein Werk über die Christenpflichten herausgegeben worden. Der Katechismus sollte nur die Hauptdogmen enthalten. Derselbe erschien, wie bereits oben bemerkt, von Prokopowitsch zusammengestellt, im Jahre 1723, bestätigt durch einen Ukas des Zaren. Heben wir einige Lehrsätze aus demselben aus. Die Kirche ist die Einheit der Meinungen unter den Christen, welche die Lehren Christi so bewahren, wie sie von den Vätern und Concilien überliefert sind. Von den Sacramenten wird nur ein einziges angeführt: Die Taufe. Die Schlüsselgewalt wird erklärt als Vollmacht, die Vergebung der Sünden über diejenigen auszusprechen, welche reumüthig sind, und im Namen des Heilandes alle für verflucht zu erklären, die in ihren Sünden beharren. — Ob Marcell Rodyschewski, Erzbischof von Ladoga, wohl Recht hatte, wenn er in einer Denkschrift, die er an Peter II einreichte, sagte, dieser Katechismus sei voll falscher Lehren, calvinisch und lutherisch eher als orthodox? Jedenfalls ist jetzt seit langen Jahren ein anderer Katechismus im Gebrauch, in dem alles Protestantische durchaus beseitigt ist[1]). — Das Buch von den Pflichten erschien im Jahre 1784.

f) Die Beicht. Von den Regeln für die Priester, welche als Ergänzung zu dem Reglement hinzukommen, handeln die elfte und zwölfte von dem Beichtgeheimnis. Jeder Priester hat einen Eid zu leisten: ‚Ich werde [in den vorgeschriebenen Fällen] jeden denuncieren und ganz der Wahrheit gemäß und ohne jede Vertuschung von List und Lüge alles sagen, indem ich mir die Gefahr vor Augen stelle, um Ehre und Leben gestraft zu werden, und indem ich an das unbestechliche Gericht Gottes denke'. — Regel 9: Handelt es sich um ein Complott gegen den Zaren oder um irgend einen Anschlag gegen die Ehre oder das Leben Sr. Majestät oder gegen die Familie des Kaisers und will das Beichtkind seinem Plane nicht entsagen, oder hat jemand ein falsches Wunder erdichtet und beichtet dann diese Sünde, ohne sich selbst anzeigen zu wollen, so ist der Beichtvater verpflichtet denselben zur Anzeige zu bringen. Freilich fügt die Regel für den ersten Fall die Beschränkung hinzu: Wenn der Pönitent durchaus keine Reue fühlt und zu dem Zwecke beichtet, durch die Gutheißung oder das Stillschweigen des Beicht-

---

[1]) Siehe denselben in Band 2 der Uebersetzung der Kirchengeschichte Philarets durch Blumenthal, Frankfurt a/M. 1872.

vaters in seiner Bosheit bestärkt zu werden; aber wer ist denn der Richter über diese Absicht und über das Maß von Reue, wenn nicht der Beichtvater? Zudem ist auf die Unterlassung der Denunciation die Todesstrafe gesetzt. In der That lehrt die Geschichte, daß die Popen sich an die Beschränkungen der Regeln in der Praxis nicht gehalten haben. Im Processe des Zarewitsch Alexis wurde sein Beichtvater Jakob Ignatiew am 19. Juni 1718 der Tortur unterworfen, bei der er erklärte, Alexis habe ihm in der Beichte geoffenbart, er wünsche den Tod seines Vaters. Am 12. October 1754 zeigte der Priester Basilius Sergeew der Polizei an, daß Barbara Jukow ihm in der Beichte gestanden habe, ihre Mutter habe sie zur Ermordung der Schwiegermutter angereizt[1]). Ebenso offenbarte der Priester Gerbonowski, was die Gefangenen ihm in der Beicht gesagt[2]). Schon vor Peter I musste der ‚heilige' Demetrius von Rostow (1659—1709) gegen seine Priester einschreiten, die ganz offen alles erzählten, was sie in der Beichte gehört hatten[3]). Man sieht also, in Russland ist man kaum ängstlich in der Beobachtung der Einschränkungen, welche Artikel 11 und 12 vorschreiben.

g) In den Ordensstand darf niemand eintreten, der nicht vierzig Jahre alt ist, Frauen dürfen zudem erst im sechzigsten Lebensjahre Gelübde machen, denn so will es ja der hl. Paulus 1 Tim. 5, 9: Eine Witwe werde nicht erwählt, sie sei denn sechzig Jahre alt. Indes kann der heilige Synod von diesem ‚kanonischen' Alter dispensieren! ‚Will eine Jungfrau in den Ordensstand eintreten, heißt es in der 43. Regel, so muss man sorgfältig ihre Lage erforschen. Vielleicht geht sie nur auf Betrug aus? Vielleicht haben nur Schicksalsschläge ihr einen solchen Gedanken eingegeben? Vielleicht ist sie exaltiert? Vielleicht verstellt sie sich? Nach reiflicher Prüfung schicke man sie in ein Kloster, das sich durch die Tugenden der Religiosen und durch strenge Clausur auszeichnet; dort bleibt sie im Dienste einer Nonne von unsträflichem Wandel, ohne den Habit zu erhalten, bis sie sechzig oder wenigstens fünfzig Jahre alt wird. Aendert sie vor dieser Zeit ihre Meinung und entschließt sie sich zu heiraten, so steht ihr

---

1) Wjestnik russkij, December 1860, S. 479. 2) Siehe die revolutionäre Zeitschrift Pod sud (vor Gericht) London 1. August 1861. 3) Solowiew, Istorija cerkwy 14, 126.

dies frei'. Dieser Auffassung von der Höhe des Ordensstandes entspricht auch das Leben in den 80 weiblichen Klöstern (gegen 367 männliche). Je mehr ein Kloster von den Laien hochgeschätzt und beschenkt wird, desto mehr ziehen dort ‚Ordensleute' hin. Das Rundschreiben des Oberprokurors vom 25. Mai 1869 an alle Bischöfe schildert den Zustand der Klöster folgendermaßen: ‚Immer lauter und allgemeiner werden die Klagen über unsere Klöster. Bereits lassen sich offen Stimmen hören, welche die vollkommene Aufhebung derselben fordern. Ein gemeinsames Leben nach der Ordensregel gibt es nirgends. Die Oberen und Oberinnen der Klöster wie auch ihre Vicare scharren nur Geld zusammen und vermachen es vor ihrem Tode, wem sie wollen. Ganz besonders zeichnen sich die Nonnen, welche von Handarbeit und Bettelei leben, durch vollständigen Mangel an Unterwerfung unter irgend welche Vorschrift aus, so daß es ganz unmöglich ist, in diesen Klöstern Ordnung zu schaffen'[1]). Ganz besonders sind die Klöster Nester und Brutstätten der Secten. Eine ebenso geringe Meinung wie von der Gabe der Jungfräulichkeit hat das Reglement von der Aufgabe der Mönche. In der 36. Vorschrift wird es streng untersagt, ‚den Mönchen Federn zu geben, damit sie sich nicht etwa aus Büchern Auszüge machen. Schreibt ein Mönch einen Brief oder empfängt er einen solchen ohne Erlaubnis des Abtes, so soll er einer harten körperlichen Züchtigung unterworfen werden. Kein Mönch soll Papier und Tinte haben, denn es gibt keine größere Gefahr für das Mönchsleben als die Schreibsucht. Ist aber einmal eine rechtmäßige Ursache zum Schreiben vorhanden und gestattet es der Abt, so muſs es im Refectorium mit Benützung des gemeinsamen Tintenfasses geschehen. Wer es wagt, sich hiergegen zu verfehlen, ist auf das strengste zu bestrafen'. Was ist die Ursache, daß der Mann, der im Blute watete, vor dem kein Widerstand bestehen konnte, den Europa und sein Land mit dem Beinamen der Große ehrte, sich vor armen Mönchen fürchtete? In Rußland waren die Klöster durch Jahrhunderte die Zufluchtsstätte der Geschichtschreibung gewesen, konnte nicht dort Peter dem Großen eine Kritik seiner Thaten erstehen? — Jede Zulassung zu den Gelübden hängt von der Erlaubnis des hl. Synod ab. Jeder Ordensmann und jede Ordensfrau hat indes das Recht, beim

[1]) Prawoslawnoje Obozrjenie 1869 Heft 7 S. 116 f.

hl. Synod um Entlassung aus dem Ordensstande nachzusuchen. Wer von den Gelübden befreit wird, kehrt in den Stand der Weltleute zurück, hat indes jedes Recht verwirkt, ein Amt zu bekleiden. Außerdem muss er sich einer siebenjährigen Epitimie (Buße) unterwerfen und in einem fremden Gubernium seinen Wohnsitz aufschlagen. Hat der Mönch sich im Kloster durch schlechte Aufführung strafwürdig gemacht, so wird er vor der Säcularisation vor ein geistliches Gericht gestellt und gestraft.

Die Säcularisation, um hier einige Bemerkungen über den Stand der Weltpriester beizufügen, ist aber keineswegs ein Privileg des schwarzen (Ordens-) Klerus, auch der weiße Klerus kann der Priesterwürde beraubt werden oder ihr entsagen. Wenn ein Priester um Befreiung von der geistlichen Würde bittet, schreibt der hl. Synod zuerst eine dreimonatliche Probe vor. Beharrt der Säcularisations-Candidat auf seinem Willen, so wird er ‚des geistlichen Standes beraubt' und dem Gouverneur zugewiesen. Auch gewisse Vergehen ziehen die Ausstoßung als Strafe nach sich[1]). Wie von Regierungswegen viele Popen fast auf einer Art Wanderschaft sind (so oft werden sie von Ort zu Ort versetzt), so ist auch die Aberkennung des geistlichen Standes nichts Seltenes. In den ersten sechs Monaten des Jahres 1838 wurden zB. in der einzigen Diöcese von Wologod 61 Popen versetzt, 30 des geistlichen Standes beraubt. Der Process ist ein sehr einfacher. ‚Ist ein Priester bei dem aus dem Mönchsstande stammenden Bischof verklagt, erzählt der Russkij Zwjastun nach officiellen Documenten, so wird er zu dem Archierej befohlen. Nach eingehender Untersuchung wird er in Ketten geworfen und im Gefängnis festgehalten'. Bis vor kurzem erhielt er dort zum Empfang und je nach Gutdünken des Bischofs Stockschläge oder die Pletje (kleine Knute).

Es gibt keinen Stand, der so tief in der öffentlichen Achtung stände wie der des Weltpriesters. Führen wir nur ein Zeugnis an, das umso mehr Autorität hat, als es im Cerkewnij Wjestnik (Kirchenzeitung) der geistlichen Akademie von Kiew (1890 n. 3) geboten wird. ‚Ist ein Bauer auch noch so arm, so gibt er etwas für die Kirche, ist er nicht arm, so gibt er nichts. Nur Priester und Diakon erhalten weder von Reich noch von Arm etwas.

[1]) Swoda Zakon 9, 277 § 72. [2]) Birschewyja Wjedomosti 1868 n. 233.

Man behandelt sie wie Knechte, auf deren Dienst man Anspruch hat, Beweis dafür das Sprichwort: Wenn nur irgendwo Leute sind, wird auch ein Pop kommen. Gewöhnlich steht der Pop niedriger als der Polizeibüttel, ja als der Gemeindeschreiber. Ist der Bauer wohlhabender, so grüßt er den Popen nicht mehr, es sei denn, daß er ihm die Hand zum Gruße gebe, während er es nicht wagen wird, dem Schreiber und noch viel weniger dem Gensdarmen die Hand zu bieten. Wir sind nach unserem eigenen und dem Bewußtsein aller Pfarreingesessenen abhängige Wesen, besonders den Reichen gegenüber. Ob wir wollen oder nicht, wir müssen die Hand geben, denn jeder denkt: Auf deinen Schultern ruht die Sorge für Familie und Kinder, und wenn du die Hand nicht gibst, gibt der Reiche nicht nur selbst nicht den Zehnten, sondern räth auch anderen davon ab. Es geht nicht einmal, wollte der Pop es auch auf einen Kampf um sein Ansehen ankommen lassen; was käme heraus? Besser ist es sich zu demüthigen, denn der Gegner könnte sich bei dem Vorgesetzten beklagen, und in unseren Rubriken steht: Wer nicht vor Gericht kommen will, soll demüthig sein. So sind wir also Lehrer, die von den Schülern abhängen, und aus diesem Grunde werden wir nach und nach unseren Schülern ähnlich und vergessen unter ihnen, daß wir etwas Besseres sein sollten als die Bauern. Wir ertrinken im Sumpfe der Unwissenheit. Gebt uns Geld, dann wird alles besser gehen, dann werden wir alle Secten ausrotten. — Man tadelt und verachtet uns, weil wir Trinkgelder nehmen. Aber wovon sollten wir denn eigentlich leben? Es gibt keinen Weltmenschen, der ein so elendes Brot wie das unsrige schon gekostet hätte. Wir haben das tägliche Brot, gewiss, aber nur unter beständiger Selbstverleugnung. Niemand kann es nachfühlen, wie bitter die Thränen sind, welche die jungen Priester in der ersten Stellung vergießen. Und von oben kommen Vorwürfe über Vorwürfe, daß wir den Secten keinen Einhalt thun. Von oben also Vorwürfe, von unten Schmähungen; erheben wir auch einen Augenblick das Haupt, im nächsten sinkt es wieder . . Pfaffen-Auge ist wie Wolfs-Auge, was es sieht, will es fressen, das ist jetzt ein gemeines Sprichwort. Wann wird es besser?' —

Im Jahre 1667 hatte die große Synode von Moskau den Kanon aufgestellt: Es ist die Pflicht der Popen, ihre Söhne so zu erziehen, daß dieselben ihre Nachfolger im geistlichen Stande und die Erben ihrer Stellung werden können. Ob wohl dieser neue

Kanon dem alten 33. Kanon der Trullanischen Synode entsprach? Unterließ der Pop seine Söhne gebürend zu unterrichten, so ward ihm eine zweimalige Verwarnung zutheil, nach der dritten erhielten die Popensöhne eine Tracht Schläge, nach der vierten die Knute und wurden in das Gefängnis gesteckt, um sich besser auf ihren Stand vorzubereiten. Auf einfachen Diebstahl stand für die Popensöhne die Prügelstrafe sowie längeres Gefängnis in Ketten. Ihre wissenschaftliche Ausbildung erhielten die Priesteramtscandidaten in den geistlichen Schulen. Die Popen musśten einen Eid leisten, daß sie solchen, die aus diesen Schulen entflohen, keine Unterkunft gewähren wollten[1]). Bis zum Jahre 1868 gab es für die Popensöhne keine Möglichkeit, sich von ihrem Stande loszubitten, die Nachfolge in der Priesterschaft war gleichsam eine Staatsabgabe, die der Klerus in seinen Söhnen entrichtete. Dieser Stand war und ist, sagt der bereits citierte Wjestnik Jewropy, wahrhaft die città dolente Dantes. Peter I bestätigte im Jahre 1722 den Kanon des Moskauer Concils mit der besonderen Einschränkung, daß alle über die etatsmäßige Zahl vorhandenen Kleriker unter die Leibeigenen gesteckt und auf Dörfer und Adelshöfe vertheilt werden sollten[2]). Der Archierej Paul von Nižni-Nowgorod bot dem Kaiser Paul I auf Grund des genannten Ukas eine Anzahl erwachsener Kleriker als Soldaten an, denen er einige Popen und Diakone zur Strafe für schlechte Führung beigesellte. Der Archiepiskop Gregorius von Twer erklärte dem Zaren Nikolaus I, er wolle ein ganzes Bataillon Popen- und Diakonensöhne allein aus seiner Eparchie zusammenbringen. Erst Alexander I befreite die Priester und Diakonen von Leibesstrafen.

Indes auch für die Priester selbst stand der Uebergang zum Heere allezeit offen. Bereits im Jahre 1660 hatte Zar Alexius befohlen, alle ungebildeten Geistlichen als Soldaten in das Heer zu stecken. Ein Ukas vom Jahre 1766 erklärte, daß alle Mitglieder des geistlichen Standes vom 14. bis 50. Jahre, die keine feste Anstellung hätten, als gemeine Soldaten in das Heer eingereiht werden sollten. Wer sich als Soldat nicht eignete, sollte als Officiersbursche, Handwerker u. dgl. eine Beschäftigung finden.

---

[1]) Russkij Wjestnik 1868, S. 449. [2]) Polnoje sobranije 6. 524 n. 3932.



Die größte Aushebung aus dem geistlichen Stande traf in die Jahre 1784, 1796, 1806, 1831 und 1853.

Von freiwilligem Eintritte in den Stand der Weltpriester ist auch jetzt noch selten von Seiten solcher die Rede, die nicht Popensöhne sind. Die Verachtung der Popen geht so weit, daß der General-Gouverneur von Kiew im Jahre 1866 amtlich berichtete: ‚Die Kinder der Popen müssen, um der öffentlichen Verachtung zu entgehen, ihre Herkunft so sorgfältig verheimlichen, als wären sie außerehelich erzeugt‘[1]).

Vor dem Ukas des Jahres 1868, der die Zwangsfolge in der niederen Hierarchie aufhob, belief sich der geistliche Stand auf 5—800 000 Individuen. Nach dem Jahre 1868 wurden nur die Popen und Diakone gezählt. Im Jahre 1864 zählte die russische Kirche 60 Bischöfe, von denen zwölf ‚im Ruhestande‘ lebten. 50 851 Popen gehörten zum Stande der Weltgeistlichkeit, 58 866 niedere Kirchendiener waren im Dienste, außer 4200 pensionierten Priestern und 6306 in den Ruhestand versetzten Kirchendienern. Mönche erster Classe (besser bezahlte) zählte man 5810, der zweiten Classe 5616, Nonnen erster Classe 3280, zweiter Classe 11 254. Zusammen also zählte der geistliche Stand 131 649 Mitglieder männlichen, 14 534 weiblichen Geschlechtes. Für den Unterhalt der Geistlichkeit waren im Etat für 1872 4,441 356 Silber-Rubel ausgeworfen.

h) Zum Schlusse geben wir das Capitel über die Almosen wieder. ‚Was die Almosen angeht, sündigen wir alle viel und es bedarf wohl der Warnung: Viele Menschen, die ganz gesund sind, gehen bettelnd im Lande umher, andere bestechen die Vorsteher von Lazarethen und lassen sich unentgeltlich ernähren. Ein solches Vorgehen missfällt Gott nicht weniger, als es dem Vaterlande schadet. Gott hat uns befohlen, im Schweiße unseres Angesichtes das Brot zu essen, das wir uns durch mancherlei Arbeit erwerben, und Gutes zu thun. Wir sollen nicht allein für uns sorgen, sondern auch uns Mittel verschaffen, um den Nothleidenden zu helfen. Darum verbietet der Apostel, dem Arbeitsscheuen etwas zu geben, und Gott hasst die Bettler, die nichts arbeiten. Wer also solchen Menschen Almosen gibt, wird selbst der Sünde jener Leute mitschuldig, weil er ihnen zu ihrem nichtswürdigen

[1]) Russkij Wjestnik 1869, 364.

Lebenswandel Beihilfe leistet. Eine solche Freigebigkeit bringt auch dem Vaterlande großen Schaden. Aus ihr entsteht ja Seltenheit des Getreides und Theuerung. Man beherzige also, daß alle die Tausende von Bettlern, die in Russland herumstreifen, sich dem Ackerbau entziehen und unverschämt die Frucht fremder Arbeit verzehren. Wie viel Getreide geht da ohne Nutzen zugrunde! Jene Bettler rauben ferner den wahren Armen, was ihnen gebürt. Aber, und dies ist nicht zu vergessen, die Bettler reizen zur Verachtung der höchsten Autorität des Zaren auf. Sie kümmern sich um keine Christenpflicht, sie meinen, daß sie genug thun, wenn sie in den Vorhallen der Kirchen sitzen und unter fortwährenden Lamentationen um Almosen bitten. Was erst von ihrer Gewissensverfassung zu sagen wäre und von ihrer thierischen Grausamkeit, übersteigt alle Begriffe. Sie reißen ihren Kindern die Augen aus, verrenken ihnen die Glieder.. Es gibt keine schlimmeren Verbrecher als die Bettler.'

Das ist das geistliche ‚Reglement!' Es schreibt den Beichtvätern den Verrath vor, untersagt den Mönchen den Gebrauch der Feder, beleidigt die Reinheit der Jungfrauen, die sich Gott weihen wollen, hat für die Armen kein Mitleid. Wo ist im ganzen Reglement ein Wort über die Liebe zu Gott oder zum Nächsten? Die Frömmigkeit ist ihm ebenso verhasst wie die Unabhängigkeit der Kirche, es will keine Hirten, sondern Polizeiagenten, blinde Werkzeuge der zarischen Allmacht! So musste die Kirche ihren Einfluss auf die Seelen verlieren, so musste an die Stelle des Glaubens bei den niederen Classen zum großen Theile der Aberglaube, bei den höheren der crassfeste Unglaube treten.

Nach der Reform Peters I konnte auch die Kirche nicht mehr bleiben, was sie einst zur Zeit des Metropoliten Isidor im Jahre 1439 gewesen, ja nicht einmal was sie 1589 mit der Einsetzung des Patriarchen von Moskau geworden. In kaum 150 Jahren seit der Gründung des heiligen Synod hat die russische Kirche nicht allein ihre äußere Form und ihren früheren Charakter verloren, nicht allein ihre wenn auch noch so begrenzte Autonomie eingebüßt, nein, selbst in ihren Glaubenssätzen wurden ihr die größten Veränderungen auferlegt. An den Thoren der Kirche wacht die politische Macht, um nach Belieben allen Bestrebungen und Richtungen in das Heiligthum Einlass zu gewähren, die ihr zusagen, dem Protestantismus zur Zeit Peters I,

dem Voltairianismus unter Katharina II, dem Methodismus und Freimaurerthum unter Alexander I, der Glaubenslosigkeit in unserem Zeitalter. Eines fehlt uns, euer Papst, sagte ein Archierej einmal zu dem Verfasser.

Ja durch die Rückkehr zur katholischen Einheit, zum Gehorsam gegen den Papst allein kann der irrenden Herde Heil werden! Möchte der Tag nicht mehr fern sein!

Innocenz IV und Konrad IV.

Von Emil Michael S. J.

Der zweite Band der von Rodenberg im Jahre 1887 veröffentlichten Papstbriefe des dreizehnten Jahrhunderts[1]) enthält in mustergiltiger Anordnung und Ausstattung 762 Schreiben Innocenz' IV. Sie reichen bis 1249. Was von Urkunden des genannten Papstes († 1254) im dritten Bande der Sammlung folgen soll, ist noch nicht erschienen, aber bereits gedruckt und stand dem Herausgeber für den Zweck einer wissenschaftlichen Bearbeitung zu bequemer Verfügung. Jedenfalls war Rodenberg durch den Besitz dieses Materials und durch langjährige Beschäftigung mit demselben auf ganz vorzügliche Weise instand gesetzt, einen reichen Stoff für die historische Forschung auszunützen. Er hat sich darin versucht in der Schrift: ‚Innocenz IV und das Königreich Sicilien 1245—1254', Halle a. S. 1892. Der zweite Abschnitt dieser Studie soll hier einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Er trägt den Titel: ‚Innocenz und die Rechte Konrads IV bis zu Friedrichs II Tode' (1250).

1. Rodenbergs Darstellung und deren Würdigung.

Nach Rodenberg gewann Innocenz IV im Jahre 1244, also bald nach seiner Erhebung auf den heiligen Stuhl, die Einsicht von der völligen Unvereinbarkeit des Gegensatzes zwischen der Kirche

[1]) Monumenta Germaniae historica: *Epistolae saeculi XIII e regestis Pontificum Romanorum selectae* per G. H. Pertz. Edidit Carolus Rodenberg. Tomus II. Berolini 1887. Ueber den ersten Band vgl. diese Zeitschrift 1884, 602 ff.

und dem Kaiser. ‚So lange Friedrich Deutschland und das Königreich Sicilien besaß, wohnte seiner Macht die natürliche Tendenz inne, die dazwischen liegenden Länder zu unterwerfen, und wenn Innocenz jetzt die Lombarden preisgab, wurden die päpstlichen Territorien in Mittelitalien von Norden und Süden umschlossen, was die politische Abhängigkeit des Papstthums vom Kaiserthum unfehlbar nach sich ziehen musste‘ (S. 35).

Der Kampf des Papstes war also nach dem Verfasser ein Act der Nothwehr. ‚Ein Ende konnte der Gegensatz nur finden mit der völligen Niederlage eines der beiden Theile. Mit dieser Erkenntnis aber blieb für den Papst nichts übrig als den Versuch zu machen, die ganze kaiserliche Machtstellung zu zerstören, jene Combination, welche auf der Vereinigung des Reichs mit dem Königreich Sicilien beruhte. Darnach hat er seit dem Sommer 1244 gehandelt‘ (36).

Daß die Herrschaft von Deutschland und von Sicilien in einer Hand ruhte, war ein Missverhältnis, welches Friedrich II gegen den Willen der Päpste und gegen seine eigenen ausdrücklichen Zusicherungen geschaffen. Die Verbindung der beiden Reiche verletzte das feierliche Versprechen, welches Friedrich Innocenz dem III am 1. Juli 1216 gegeben und wodurch er sich verpflichtet hatte, nach der Krönung zum Kaiser das päpstliche Lehensreich Sicilien sofort seinem Sohne Heinrich (VII) zu überlassen, damit jede Vereinigung dieses Königreichs mit dem Kaiserreich vermieden werde, ‚wodurch sowohl dem apostolischen Stuhl als auch den Erben Friedrichs Nachtheil erwachsen könnte‘[1]). Dieselbe Zusage war von Friedrich dem Papste Honorius III am 10. Februar 1220 wiederholt worden[2]). Aber unbekümmert um seine Versprechungen behielt der Staufer auch nach der am 22. November desselben Jahres erfolgten Kaiserkrönung Sicilien, das Land seiner Lust, für sich, ließ Heinrich zwei Jahre später zum deutschen König krönen und vereinigte auf diese Weise Deutschland, Oberitalien, Unteritalien und die Insel Sicilien unter seinem Scepter.

Friedrichs Wortbrüchigkeit also hatte Zustände herbeigeführt, welche dem Papste das dringende Gebot der Gegenwehr auferlegten.

---

[1]) *J. F. Böhmer*, Regesta imperii V, neu herausgegeben und ergänzt von J. Ficker = B.-F. n. 866. [2]) AaO. n. 1091.

Hat Innocenz IV deshalb jeden Gedanken an den Frieden abgewiesen? Hat er in der That seit dem Sommer des Jahres 1244 die Vernichtung des Staufers geplant? Rodenberg ist den Beweis schuldig geblieben. Denn weder die Flucht des Papstes nach Lyon Ende Juni 1244 liefert hierfür einen Beleg, noch folgt der gewünschte Schluſs aus den beiden päpstlichen Schreiben vom 30. April und vom 6. Mai 1245. In dem ersteren steht das gerade Gegentheil von dem, was Rodenberg will (S. 36). Innocenz versichert seine Abneigung gegen den Zwist und seine Liebe zum Frieden. Er erklärt sich bereit zur Aussöhnung, wenn Friedrich die bei Elba im Jahre 1241 gefangenen Prälaten in Freiheit setze und das der Kirche gehörige Gebiet herausgebe[1]) — zwei offenbare Unbilden, welche der excommunicierte Fürst sühnen muſste, bevor an eine Verständigung zu denken war. Rodenberg indes meint, es sei dem Kaiser trotz seiner mehrfachen Bitten nie kundgegeben worden, wodurch er die Kirche beschwert habe[2]). Friedrich that nichts von alledem, was der Papst verlangen muſste, wenn dieser nicht selbst den Vorwurf der Gewissenlosigkeit auf sich laden wollte. Es blieb also nur das Rechtsverfahren übrig, welches Innocenz im Jahre 1244 angekündigt

[1]) Verum quia pacem diligimus et discordiam cupimus evitare, acceptaremus adhuc, si memoratus princeps pacem juxta praefatam formam [der Papst denkt an die Friedensbedingungen, welche von den bevollmächtigten Boten des Kaisers, dem Grafen Raimund von Toulouse und den Hofrichtern Peter von Vinea und Thaddäus von Suessa, am 31. März 1244 beschworen worden waren; B.-F. n. 3422 3423a] observare studeret et tam viros ecclesiasticos quam alios, qui ecclesiae adhaeserunt et detinentur ab ipso captivi, redderet libertati, cum alias pax eis [sic] reddi minime videretur, ac terram ecclesiae restituere non differret, ita quod hujusmodi, tam captivorum quam terrae, restitutio posset ad nostram pervenire notitiam ante concilium a nobis annuente Domino celebrandum, in quo postponere non poterimus, quin super his et aliis, prout de jure fuerit, procedamus. Epp. sel. II 79 n. 110. [2]) AaO. 82². In einer monumentalen Actensammlung, welche doch einen rein sachlichen Charakter tragen sollte, würde man derartige Bemerkungen und ähnliche, zB. 79², auch dann gern vermissen, wenn sie richtig wären. — Daß Friedrich sich seiner Schuld bewuſst war, geht aus den Worten hervor, mit denen er den drei genannten Machtboten im Jahre 1244 die specialis et plena potestas ertheilte jurandi in anima et pro parte nostra stare mandatis domini papae et ecclesiae super omnibus articulis, *injuriis*, *damnis* et *offensis* ante et post excommunicationis sententiam ecclesiis et personis ecclesiasticis illatis, pro quibus olim [1239] per Gregorium

und das er im Verein mit den Vätern des Lyoner Concils 1245 mit denkbar peinlichster Abwägung des Für und Wider angestellt hat. Das Endurtheil lautete am 17. Juli auf Absetzung[1]). Der Papst war sich dessen bewusst, daß er gerecht gehandelt, und war fest entschlossen, für die That des Concils in den Tod zu gehen[2]).

---

summum pontificem contra nos ipsa excommunicationis sententia noscitur fuisse prolata, ratum habentes et firmum, quidquid super hoc praedicti fideles nostri duxerint faciendum. *Matth. Paris* ed. Luard 4, 331. Vgl. auch die articuli, quibus dominus imperator se spopondit satisfacturum, ebd. 332 ff.

[1]) Nos itaque super praemissis et quam pluribus aliis ejus nefandis excessibus cum fratribus nostris et sacro Concilio deliberatione praehabita diligenti, cum Jesu Christi vices licet immeriti teneamus in terris nobisque in beati Petri apostoli persona sit dictum: ‚Quodcunque ligaveris super terram' etc., memoratum principem, qui se *imperio et regnis* omnique honore ac dignitate reddidit tam indignum quique propter suas iniquitates a Deo, ne regnet vel imperet, est abjectus, suis ligatum peccatis et abjectum omnique honore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denuntiamus ac nihilominus sententiando privamus, omnes, qui ei juramento fidelitatis tenentur astricti, a juramento hujusmodi perpetuo absolventes, auctoritate apostolica firmiter inhibendo, ne quisquam de cetero sibi tanquam imperatori vel pareat vel intendat, et *decernendo quoslibet, qui deinceps ei vel imperatori aut regi consilium vel auxilium praestiterint seu favorem,* **ipso facto excommunicationis vinculo subjacere.** Illi autem, quibus in eodem imperio imperatoris spectat electio, eligant libere successorem. De praefato vero Siciliae regno providere curabimus cum eorundem fratrum nostrorum consilio, sicut viderimus expedire. Epp. sel. II 93 f. [2]) Im September 1245 schrieb Innocenz IV den im Generalcapitel versammelten Cistercienser-Aebten: Non enim meminimus unquam causam cum tanta deliberatione et diligenti examinatione fuisse excussam et peritorum atque sanctorum mentibus libratam extitisse, adeo quod in secretis aliqui fratrum nostrorum induerunt advocati pro ipso, aliqui autem econtra personam adversantis, ut ex objectionibus et responsionibus inquirentium et disputantium, ut solet in scholis, causae veritas radicitus hinc indeque discuteretur. Nec aliam viam invenimus, sine Dei injuria et gravi ejus offensa et ecclesiae ejusdem laesione et nostrarum conscientiarum vulnere, aliter procedendi, quam ut processimus, licet inviti et ejusdem laesoris miseriae condolentes. Parati igitur sumus in hac causa et pro illa usque ad mortem stare et pro ea et in ea tam omnes fratres nostri quam nos mori immutabiliter pro causa Dei et ejus ecclesiae dimicantes. Bei Raynald, Annal. eccl. ad a. 1245 n. 64. Einzelne Stücke des Textes finden sich in den Epp. sel. II 93 und bei Potthast, Reg. n. 11873; s. die unter Mitwirkung Winkelmanns besorgte Fortsetzung der Böhmer-Fickerschen Regesten (= B.-F.-W., Innsbruck 1892) n. 7575.

‚Indem Innocenz‘, sagt Rodenberg S. 37, ‚zu der Excommunication die Absetzung hinzufügte und mit Uebergehung Konrads die deutschen Fürsten zur Neuwahl aufforderte, verrieth er, daß er nicht mehr die Person Friedrichs, sondern sein System treffen wollte, und dann konnte er nicht daran denken, Konrad das Königreich Sicilien zu lassen. Er, der große Menschenkenner, konnte sich nicht darüber täuschen, daß Konrad die Entziehung Deutschlands stets als Beraubung empfinden und, so lange er lebte, alles an die Wiedererwerbung des Verlorenen setzen würde, welche aussichtslos nicht erscheinen konnte, nachdem Friedrich im Jahre 1212 als sicilischer König das deutsche Reich gewonnen hatte‘ (S. 37), — mit anderen Worten: Konrad hätte immerhin die Aussicht gehabt auf eine unehrliche Vereinigung Siciliens mit Deutschland, nachdem sein Vater ihm mit dem Beispiel der Unehrlichkeit vorangegangen. ‚Wenn Innocenz‘, fährt Rodenberg fort, ‚die Machtstellung Friedrichs vernichten wollte, musste er sein ganzes Haus verderben. Dazu haben ihm seine Anhänger schon vor dem Concil gerathen, und Friedrich selbst hat den Spruch seiner Absetzung nicht anders verstanden.‘

Der Papst wollte also nach Rodenberg mit der Lyoner Sentenz zugleich Konrad IV treffen. Nach Rodenberg hat Friedrich die Sentenz in diesem Sinne aufgefasst, und Friedrich war dazu berechtigt. Denn mit ihm waren ja *ipso facto* alle jene excommuniciert worden, welche zu ihm hielten, und zu diesen gehörte auch sein Sohn Konrad. Die Auffassung Rodenbergs kommt mithin in diesem Stück der Wahrheit sehr nahe. Klarer und bestimmter hätte er sagen können: ‚Auch über Konrad ist in Lyon die Excommunication thatsächlich ausgesprochen worden.‘ Daß der Name Konrads nicht genannt wurde, ändert am Wesen der Sache gar nichts.

Aber gerade dieses Verschweigen des Namens scheint Rodenberg hochbedeutsam. Innocenz habe seine letzten Gedanken zunächst mehr angedeutet als ausgesprochen; ‚denn die Stimmung unter seinen eigenen Anhängern hemmte ihn in der freien Bewegung. Das staufische Haus fand an Ludwig IX von Frankreich einen mächtigen Fürsprecher, und an der Curie gab es einflussreiche Personen, welche den Frieden wünschten und auf die Wiederherstellung desselben auch jetzt noch hofften, wenn nicht mit Friedrich, so doch mit Konrad. Vielen musste es als eine

ungeheuerliche Idee erscheinen, nicht nur Friedrich, sondern auch sein ganzes Haus, das ruhmvollste und mächtigste Geschlecht der Welt, alles Besitzes berauben zu wollen, und mancher mochte sich besorgt fragen, ob es der Kirche, wenn sie solches unternehme, nicht zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen würde. Innocenz ließ den Menschen Zeit, sich an die neuen Gedanken zu gewöhnen. Er betonte seine versöhnliche Gesinnung, er betheuerte, daß er nicht den Tod des Sünders wünsche, sondern seine Bekehrung, und erklärte sich bereit, wenn Friedrich in den Schoß der Kirche zurückkehren wolle, soweit es irgend zulässig sei, Gnade walten zu lassen. Allein gleichzeitig handelte er mit seiner ruhigen Entschlossenheit. Schon unmittelbar nach dem Concil bemühte er sich um die Wahl eines neuen deutschen Königs. Er wandte sich zuerst nach Deutschland, weil er hier eine Partei bereits besaß, in Sicilien aber nicht, und im Mai 1246 wurde Heinrich Raspe König. Er bot die sicilische Krone fremden Fürsten an. Konnte er ein günstiges Abkommen mit einem derselben vorlegen, so ließen sich die Bedenken seiner Anhänger leichter zum Verstummen bringen. Durch alles das wurden die Friedensverhandlungen nicht unterbrochen. Bereitwillig und unbefangen gieng er auf alle Besprechungen ein, welche darauf abzielten, Konrad das Erbe seines Vaters zu erhalten. Gerade Anträge, die von befreundeter Seite kamen, musste er am ersten hören. Er hatte dafür den Vortheil, daß er dann seinen Freunden die Last zuschieben konnte, eine Form zu finden, welche den Frieden unter den von ihnen gewünschten Bedingungen möglich machte, ohne daß Interessen der Kirche geopfert wurden. Konnten sie das nicht, überzeugten sie sich von der Unausführbarkeit ihrer Wünsche, so mussten sie umso eher geneigt sein, auch entschiedenere Schritte gut zu heißen. Und das scheint der Charakter und das Ergebnis der Besprechungen im Frühjahr 1247 gewesen zu sein; denn nach denselben wagte Innocenz am 4. Mai 1247 seine letzten Gedanken, daß auch keiner der Söhne Friedrichs je König oder Kaiser werden solle, offen der Welt zu verkünden‘ (38 f.) — in der Note aber liest man: ‚Irgend ein äußeres Ereignis, das den Papst dazu veranlasst haben könnte, ist nicht bekannt.‘

Innocenz IV ist nach dieser Zeichnung in der Behandlung Konrads IV ein verschlagener Diplomat, der mit zweierlei Karten spielt. Zuvor hieß der Papst eine ‚einseitige, klare, sicher in sich

selbst ruhende, kalte Persönlichkeit, bei aller Freundlichkeit mit einem Zug von Ironie im Gesicht, der Menschenverachtung des Allgewaltigen. Er hatte nichts von der Leidenschaft, welche fortreißt, nichts von der trüben, mystischen Tiefe anderer Päpste. Seine Ziele wie seine Mittel waren weltliche, es waren greifbare und messbare Größen, mit denen er rechnete. Aber innerhalb dieser Grenzen bewegte er sich mit der Sicherheit eines Mannes, welcher wusste, was er wollte und was er konnte. In verwegenem Wagen nnd in besonnener Zurückhaltung, in der Entfesselung und in der Zügelung der menschlichen Leidenschaften, in der rücksichtslosen Ausnützung aller Mittel der Kirche und in der geistigen Beherrschung complicierter Verhältnisse war er Meister. Und all sein Streben und Hoffen, sein ganzes arbeitreiches Leben kannte nur einen Zweck: mit der Zertrümmerung des universalen Kaiserthums Papstthum und Kirche zu maßgebender Gewalt für alle Gebiete des Lebens zu machen. Seine intellectuellen wie seine seelischen Kräfte unterwarfen sich willig dieser einen großen Leidenschaft, welche ihn ausfüllte, und es ist undenkbar, daß diesem Manne, welcher nie verzagte und nie ermüdete, welcher sich nie vergaß und nie verlor, der innere Glaube an die Nothwendigkeit der ihm gewordenen Aufgabe, wie er sie fasste, gefehlt haben sollte' (S. 7).

Man sucht in Rodenbergs Studie, die so überreich ist an Aeußerungen des Subjectivismus, begreiflicherweise nach Thatsachen, welche diese Schilderung Innocenz' IV rechtfertigen. Es ist nicht leicht, auch nur einen Schein von Beweis zu entdecken. Wie einfach sich der Verfasser die Sache gedacht hat, mag folgende Stichprobe zeigen. Rodenberg spricht S. 31 von einem ,charakteristischen Beispiel, wie Innocenz in Deutschland vorgieng und wie wenig er auf Principien und Consequenz gab, wo ein politischer Vortheil oder Nachtheil für ihn in Frage kam'. Am 2. Januar 1249 erließ der Papst mehrere Rundschreiben, in denen die Kreuzpredigt gegen Friedrich und dessen Anhänger im deutschen Reiche nach dem Rath und den Anweisungen König Wilhelms befohlen wurde. In zwei dieser Schreiben nun, die an den Provincial der kölnischen und den der sächsischen Minoriten gerichtet waren, hieß es, die Minoriten sollten in den Theilen von Deutschland das Kreuz predigen, in denen es nützlich scheint (in quibus expedire

visum fuerit), während dieses Sätzchen in den übrigen Exemplaren fehlt. Nach Rodenberg ‚scheint aber kaum etwas anderes übrig zu bleiben, als daß der Papst beabsichtigt hat, die Gebiete der norddeutschen Laienfürsten von der Kreuzpredigt gegen Friedrich auszuschließen‘. Daß aus dieser obendrein sehr problematischen Deutung die behauptete Principienlosigkeit und Utilitätspolitik des Papstes gefolgert werden darf, werden jene Leser schwerlich zugeben, die nicht von den Vorurtheilen des Verfassers ausgehen.

Es ist übrigens ein häufig wiederkehrender Verstoß in Rodenbergs Darstellung, daß er sich mit einem ‚scheint‘ oder ähnlichen Behelfen irgend einen Vorgang zurecht legt und im Verlauf der Arbeit sein subjectives Ermessen zu einem objectiven gesicherten Resultat erhebt, um auf diesem als fester Grundlage weiterzubauen. So verfährt er mit einem Schreiben vom Anfang 1247, das er selbst euphemistisch genug als eine ‚rhetorische Darstellung‘ Friedrichs bezeichnet hat (S. 27). Bei dem besten Willen, den Rodenberg hatte, auch hier ein ganz bestimmtes, wissenschaftlich begründetes Resultat herauszubringen, ist anzuerkennen, daß er durch die gewundene Sprache und durch das bequeme ‚scheint‘ (S. 26) die Schwäche seiner sehr minderwertigen Erörterung selbst eingestanden hat. Aber das ‚Resultat‘ ist doch gewonnen, und so schwankend auch die Vordersätze waren, so unzuverlässig auch der benützte Quellentext ist, den Friedrich selbst wahrlich nicht als ein historisches Zeugnis für die Zwecke Rodenbergs betrachtet hätte: der Schlussſatz steht doch fest und wird von Seite 26 an fleißig ausgebeutet: ‚Innocenz IV hat, vielleicht Mitte 1246, Sicilien einem fremden Fürsten vergeblich angeboten.‘ Daß aber der Kaiser mit diesem Satze, von dem es vor allem mehr als zweifelhaft ist, ob er überhaupt in den Worten Friedrichs liegt, ganz gewiss nur die reinste Wahrheit sagen wollte, meint Rodenberg ‚unbedenklich glauben‘ zu dürfen, weil der Kaiser dies öffentlich ausspricht, und man sich nicht leicht vorstellen kann, wie etwa Parteileidenschaft eine solche Behauptung hätte erfinden können, wenn nicht bestimmte Anhaltspunkte dafür vorlagen (S. 27). Nun, ‚leichte Vorstellungen‘ sind nicht entscheidend. Thatsache ist, daß Friedrich, wie auch J. Ficker zugibt, ein Mann von ‚Trug und Tücken‘ war,[1]) der so viele andere Unwahrheiten öffentlich

[1]) B.-F. XIII.

behauptet hat. Steht ja doch in demselben Briefe, in welchem Rodenberg seine Ansicht gefunden hat, auch die Behauptung, Innocenz habe Verschwörer gegen das Leben des Kaisers erkauft, was nach dem Verfasser aaO.[1]) allerdings nur eine ‚rhetorische Darstellung' zu sein scheint.

Eine wichtige Rolle in der Studie Rodenbergs spielt, wie bereits angedeutet, die langjährige ‚Schonung' Konrads IV durch Innocenz. Sein Untergang sei zwar vom Papste schon auf dem Concil von Lyon geplant worden, aber aus Rücksichten auf König Ludwig IX von Frankreich und auf die schwierigen deutschen Verhältnisse habe der Papst in seinen öffentlichen Kundgebungen als zielbewußter Diplomat und in der Absicht, sein Opfer desto sicherer zu treffen, dasselbe bis zum Tode Friedrichs II mit unverkennbarer Vorsicht behandelt.

In Wirklichkeit verhalten sich die Dinge ganz anders. Rodenberg legt in die Quellen etwas, woran der Papst gar nicht gedacht hat. Hätte er ahnen können, daß Friedrich und dessen Anhänger sein Vorgehen so auslegen würden, wie Rodenberg, er hätte noch klarer gesprochen, als er es gethan. Aber er hatte keinen Grund dazu; denn Friedrich selbst, was Rodenberg ja eingesteht (S. 37), hat die Maßregeln des Papstes sehr richtig aufgefaßt. Der Kaiser wußte, daß Innocenz, solange der Sohn mit dem Vater hielt, in der Behandlung beider keinen irgendwie namhaften Unterschied machen würde. Und der Papst hat ihn nicht gemacht. Konrad war excommuniciert wie Friedrich, gegen Konrad wurde das Kreuz gepredigt, wie gegen Friedrich, Konrad war von der Herrschaft ausgeschlossen, wie Friedrich, diejenigen, welche mit Konrad verkehrten, verfielen der kirchlichen Censur, ebenso wie alle Anhänger Friedrichs, was Rodenberg nur mit directem Widerspruch gegen eine von ihm selbst abgedruckte Urkunde[2]) leugnen konnte (S. 32). Wenn Konrad, solange Friedrich lebte, nicht als das Haupt der Opposition behandelt wurde, so lag das in der Natur der Sache, und es bedarf zur Erklärung dessen keiner politischen ‚Spitzfindigkeit' seitens des Papstes, den

[1]) S. 42 f. wird diese öffentliche Erklärung Friedrichs auch von Rodenberg als unwahr bezeichnet. [2]) Epp. sel. II 280 n. 380. Das Schriftstück stand bereits bei Raynald, Annal. eccl. a. 1247 n. 3 und bei *Élie Berger*, Les registres d'Innocent IV 1 (Paris 1884) n. 3029.

die Geschichte weit großartiger und ehrlicher zeichnet, als er in dem stark ghibellinisch retouchierten Bilde Rodenbergs erscheint.

Es ist zu bedauern, daß ein Mitarbeiter der Monumenta Germaniae das gerade von ihm der Gelehrtenwelt übermittelte urkundliche Material nicht sachgemäßer zu verwerten gewußt hat.

2. Der historische Thatbestand.

Papst Gregor IX hatte am 7. April 1239 Kaiser Friedrich II wegen seiner despotischen Unterdrückung der Kirche excommuniciert. Zugleich mit ihm wurden von derselben Censur betroffen alle, welche es mit dem Kaiser hielten[1]). Der Bann sollte in der ganzen Christenheit an jedem Sonn- und Feiertag öffentlich verkündet werden[2]). Mit dem Augenblick, da der im April des Jahres 1228 geborene Konrad IV die Verwerflichkeit der kirchenfeindlichen Stellung seines Vaters erkannte und in freier Selbstbestimmung dessen Interessen zu den seinigen machte, war auch er dem Anathem verfallen. Da er nachweislich immer auf Seiten Friedrichs stand[3]), so ist Innocenz IV zu der Erklärung berechtigt gewesen, daß nicht blos Friedrich, sondern auch Konrad schon von Gregor IX excommuniciert worden sei[4]), welcher in einem Schreiben vom 2. Juli 1240 den jugendlichen Staufer einführt als ‚Friedrichs Sohn, der sich König von Deutschland nennen läßt‘[5]). Bei dem Eifer, mit dem Konrad als Werkzeug des Vaters dessen Partei vertrat, war es begreiflich, daß man in Deutschland seine Sache mit der des Kaisers auf das engste verband. Konrad ließ sich herbei, die Befehle Friedrichs an dessen Getreue zu vermitteln, wurde angegangen um Hilfe gegen die Feinde Friedrichs, und dessen Freunde wiederum verpflichteten sich, ‚Friedrich und seinem Sohne Konrad männiglich zu dienen‘[6]).

---

[1]) In eum et omnes illos, qui in praemissis vel alias contra Romanam ecclesiam sibi praestiterint consilium, auxilium vel favorem, excommunicationis et anathematis sententiam duximus promulgandam. *Huillard-Bréholles*, Historia diplomatica Friderici secundi = *H.-B.* 5, 292. [2]) Potthast, Reg. 10724 f. [3]) Vgl. Böhmers Regesta imperii (1849) LXI ff. [4]) Bulle vom 1. April 1251, bei *Berger* 2 (1887) n. 5213. Vgl. das Schreiben von 1248 März 9, Epp. sel. II 358 n. 508, und die nach Ottenthals Abschrift bei B.-F.-W. n. 7690 notierte Urkunde vom 28. August 1246. [5]) Qui se facit regem Teutoniae appellari. Epp. sel. I 675. [6]) B.-F.-W. n. 11371 f. 11382 11444.

Die Friedensverhandlungen, welche am Beginne der Regierung Innocenz' IV zwischen diesem und dem Kaiser geführt wurden, blieben ohne Ergebnis. Der Papst fühlte sich dem unberechenbaren Staufer gegenüber in Italien nicht mehr sicher. Er fürchtete, sammt seinen Cardinälen von ihm fest genommen zu werden. Der vertraute Begleiter des Papstes, Nikolaus de Curbio, berichtet dies als den Grund der Flucht, in der Innocenz am 28. Juni 1244 sein Heil suchte[1]. Nicht als hätte der Papst nun jeder versöhnlichen Stimmung entsagt. Im Gegentheil; er spricht auch jetzt noch wiederholt die Absicht aus[2], den Gebannten in Gnaden aufnehmen zu wollen, wenn er die Bedingungen erfülle, welche seine Bevollmächtigten im Jahre 1244 beschworen hatten[3], die indes einzuhalten der Kaiser nicht gesonnen war.

In einer Predigt am 27. December 1244 lud der Papst den Fürsten vor das im folgenden Jahre abzuhaltende Concil; wolle er nicht selbst erscheinen, so stehe es ihm frei, Gesandte zu schicken, durch die er sich zu verantworten habe[4]. Nikolaus de Curbio[5] bemerkt, daß dem Papste bei der Nichtswürdigkeit des Staufers kein anderes Mittel, ihn zu citieren, zu Gebote gestanden sei, als die öffentliche Vorladung auf der Kanzel.

Friedrich erschien auf dem Concil nicht, fand aber in Thaddäus von Suessa einen so geschickten Vertreter, daß seine Sache,

---

[1]) Et septimo die Junii subsequentis [pontifex] egrediens urbem ad civitatem Castellanam illico est profectus. Ubi dictus imperator, qui apud Interamnum tunc erat, *dicto pontifici et fratribus occultas tendens insidias ipsosque capere machinans* in ipso civitatis egressu adjecit iterum pacis simulare tractatum, solemnes transmittens nuntios, magistrum videlicet Petrum de Vineis, Gaulterium de Sora, qui eum sub specie tractatus pacis securum redderent et incautum. Pontifex ipse vero *hujusmodi machinationis et malitiae non ignarus*, cum frustra rete jacitur ante oculos pennatorum, in praedicta civitate XIX dierum persistens spatio, praeconcepit ad partes alias se transferre, ubi dictus imperator virus suae malignitatis exercendi potentiam non haberet. In der Vita Innocentii Papae IV scripta a fratre *Nicolao de Curbio* ordinis Minorum, postmodum episcopo Assisinatensi, cp. 12 f., in *Baluzii* Miscellanea 7 (Paris 1715) 362 f., ed. *Mansi* 1 (Lucca 1761) 197. Was Rodenberg S. 36 sagt, beweist gar nichts gegen diese gut beglaubigte Nachricht. Anstatt des nichtssagenden Citates ‚Nicol. de Curb. c. 29 S. 382' waren cp. 12 und 13 heranzuziehen. [2]) Epp. sel. II 78 n. 110, 82 n. 116. [3]) Vgl. ob. S. 459[1]. [4]) Epp. sel. II 57. [5]) Cp. 18, bei *Baluze*, Miscellanea 7, 371; ed. 2 : 1, 199.

wenn sie rettbar gewesen wäre, durch Thaddäus gewiss gerettet worden wäre. So aber wurde gerade die mit so viel Geschick durchgeführte und doch so ungenügende Vertheidigung dieses bewährten Advocaten ein offenkundiger Beweis, daß die gegen seinen Herrn erhobenen schweren Anklagen unwiderleglich seien. Als Hauptverbrechen wurden diesem zur Last gelegt Meineid, Friedensbruch, Sacrileg und schuldbarer Verdacht der Häresie. Den excommunicierten Monarchen traf nun die Strafe, welche er im Falle der Verstocktheit voraussehen konnte; er wurde abgesetzt, des Kaiserthums und des Königthums verlustig erklärt. Seine Parteigänger verfielen *ipso facto* dem Banne[1]). Also auch sein Sohn Konrad IV, wenn er nicht schon excommuniciert gewesen wäre[2]). Bei der Aufmerksamkeit, welche die Väter des Concils für den gewaltigen Kirchenstürmer Friedrich in Anspruch nahm, durch den allein ja alles Elend der letzten Jahre über die Christenheit gekommen war, ist es begreiflich, daß keiner seiner Anhänger im besonderen censuriert wurde. Konrad mit Namen zu nennen, lag gar kein Grund vor; der Jüngling hatte bisher eine zu untergeordnete Rolle gespielt. Daß er aber durch die über seinen Vater verhängte Sentenz bedingungsweise ebenfalls getroffen war, daß Innocenz IV schon in Lyon beide vom Thron ausgeschlossen wissen wollte, hat der Papst in der offenkundigsten Weise an den Tag gelegt. Er betrachtete den gleichgesinnten Konrad als so vollständig eins mit Friedrich, daß er mit gänzlicher Ignorierung des ‚Königs' Konrad die Reichsfürsten aufforderte, einen anderen König zu wählen. In dieser Maßregel lag so wenig eine ‚Schonung' des jungen Mannes, daß der Ausdruck seiner Beseitigung kaum wirkungsvoller gedacht werden kann. Wenn daher Innocenz im Jahre 1248 wiederholt von dem Urtheil spricht, das er in Lyon über Friedrich und dessen Sohn Konrad gefällt, so bezeugt er damit nur die reinste Wahrheit.[3]) Für den Papst gab es seit dem Lyoner Spruch bis auf weiteres keinen König weder in Deutschland noch in dem päpstlichen Lehnsreich Sicilien.

In einem anderen Sinne war das Vorgehen des Papstes allerdings schonend, aber nicht blos gegen Konrad, sondern auch gegen Friedrich. Innocenz erbot sich am 23. Mai 1246, den

---

[1]) Vgl. ob. S. 460[1]. [2]) Vgl. Epp. sel. II 372 n. 531. [3]) *H.-B.* 6, 644, 681 f. Vgl. Epp. sel. II 359 n. 509 f.

entthronten Kaiser anzuhören, wenn er unbewaffnet und mit mäßiger Begleitung vor ihm erscheinen wolle; für die persönliche Sicherheit des Fürsten und seiner Umgebung werde er, der Papst, Sorge tragen[1]). In einem Schreiben an König Ludwig IX von Frankreich, dat. 1246 Nov. 5, bedauerte er, daß er nach alledem, was vorausgegangen sei, keine Hoffnung auf einen friedlichen Ausgleich mit dem Staufer haben könne, wiewohl er dessen Rückkehr in den Schoß der Kirche sehnlichst wünsche, und noch am 28. Mai 1247 äußerte Innocenz, wie sehr es ihn gefreut hätte, wenn die Aufrichtigkeit Friedrichs bei dessen beabsichtigtem Zuge nach Lyon wenigstens wahrscheinlich gewesen wäre[2]).

Innocenz hat seine Strenge gegen den Kaiser einzig abhängig gemacht von dessen Unverbesserlichkeit. Es handelte sich darum, ihn, der einen Vernichtungskampf gegen die Kirche heraufbeschworen hatte[3]), mit allen erlaubten Mitteln unschädlich zu machen. Aber erst, als der Papst die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß auch für den Fall eines Friedens zwischen dem Fürsten und dem heiligen Stuhle doch weder für den Staat noch für die Kirche von dem im höchsten Grade unzuverlässigen Monarchen eine segensreiche Zukunft zu erhoffen sei, gab er es am 28. Januar 1247 kund, daß Friedrich um keinen Preis mehr zur Herrschaft gelangen dürfe[4]).

Noch waren die Söhne des Kaisers in dieser Erklärung nicht einbegriffen. Ende 1246 oder anfangs 1247 schien es keineswegs aussichtslos, den Papst zu bestimmen, daß er Konrad IV als König von Sicilien und von Jerusalem anerkenne, wenn dieser sich von Friedrich lossage. Das bezeugt der gut eingeweihte, damals in Lyon weilende Passauer Archidiakon Albert von Beham[5]). Indes eine Lossagung Konrads von seinem Vater wurde von Tag zu Tag unwahrscheinlicher. Er betrieb, wenn gleich mit wenig Erfolg, so doch hartnäckig den Kampf gegen die Anhänger des

---

[1]) AaO. 143 n. 187. [2]) *Berger* 2 CLXXXV Anm. 5. Vgl. CLXXXIII. [3]) L'empereur voulait rallier à sa cause les éléments hostiles à l'église qui étaient répandus dans le monde connu. *Paul Fournier*, Les officialités au moyen âge (Paris 1880) 100. Vgl. Franz Ehrle S. J. im ‚Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters' 4 (1888) 465. [4]) Epp. sel. II 208 n. 277. [5]) Höfler, Kaiser Friedrich II (München 1844) 408; derselbe, Albert von Beham und Regesten Papst Innocenz' IV (Stuttgart 1847) 120.

heiligen Stuhles und hat es wohl verdient, daß er in einem an sämmtliche deutsche Prälaten gerichteten päpstlichen Schreiben vom 17. März 1247 mit sammt seinem Vater ein ‚offenkundiger Verfolger der Kirche' genannt wurde[1]).

Auch die übrigen Söhne Friedrichs boten nicht die geringste Bürgschaft, daß sie sich jemals von ihm losmachen würden. Der noch im Knabenalter stehende Heinrich wurde im Februar oder im März 1247 von Friedrich als Statthalter von Sicilien eingesetzt und mit einem den Zwecken des Kaisers dienenden Rathe umgeben. Den Bewohnern des Königreichs ward eingeschärft, dem als König in Aussicht genommenen Stellvertreter Friedrichs Gehorsam zu leisten[2]). Diese That war eine neue Feindseligkeit gegen den Papst und zwar in einer Angelegenheit, welche diesen sehr nahe berührte. Innocenz IV hatte auf dem Concil von Lyon erklärt, daß Friedrich seiner sämmtlichen Kronen und Würden verlustig sei, hatte erklärt, daß er selbst nach Berathung mit den Cardinälen für Sicilien sorgen werde, dessen Lehnsabhängigkeit vom römischen Stuhle Friedrich auch nach seiner Absetzung noch anerkannt hatte.[3])

Jetzt war der Entschluss des Papstes gefasst: Nicht blos Friedrich, sondern auch seine Söhne sollten für immer vom Kaiserthum und vom Königthum ausgeschlossen sein. So Innocenz IV am 4. Mai 1247[4]). Nur allmählich hatten die Verhältnisse den Papst so weit gedrängt, der wiederholt in den nächsten Jahren diesen seinen entschiedenen Willen aussprach.[5])

---

[1]) Epp. sel. II 234 n. 308. [2]) B.-F. 3609a 3610. Heinricum in regno Siciliae loco nostri ac velut vultus et potentiae nostrae speculum, relictis sibi consiliariis, de quorum consilio toti regno disponat, provida nuper deliberatione praehabita providimus dimittendum; facto in solenni curia generali mandato universis regni fidelibus, ut eidem, quem inter eos velut imaginarium personae nostrae relinquimus, tanquam personae nostrae reverenter obediant et intendant. *H.-B.* 6, 503. [3]) Rodenberg 10². [4]) Epp. sel. II 251 n. 336. [5]) Ceterum pro constanti teneas, schreibt Innocenz IV an den König von Frankreich im Sommer 1247 (s. B.-F.-W. n. 7785), quod qualiscunque pacis tractatus emergat, dictus F. *aut aliquis de sua progenie* nunquam de cetero ad imperii regimen assumetur. *H.-B.* 6, 641; vgl. 534 und Epp. sel. II 333 n. 467. — Nec vereantur illi, qui se subjecerunt mandato matris ecclesiae, in ejusdem F. *vel filiorum ejus* dominium se ullis temporibus reducendos, cum eorum libertatem eis, ut dictum est, impendendam a nobis defendere Deo juvante totis viri-

Die Bedeutung, welche Konrad IV bei zunehmendem Alter für die deutsche Opposition gewann, hatte naturgemäß ein öfteres Einschreiten des Papstes gegen ihn und seinen Anhang zur Folge. Von jetzt an machte Innocenz in der Behandlung Konrads und seines Vaters kaum einen Unterschied. Die Parteigänger Konrads heißen excommuniciert und suspendiert. Der Abt von Rheinau soll, weil er sich mit ihnen eingelassen hatte, abgesetzt werden[1]). Klerikern, welche Friedrich oder Konrad anhiengen, sind die Pfründen zu nehmen[2]). Friedrichs und Konrads Freunde sind in Deutschland allerwärts als gebannt zu erklären, ihre Gebiete als interdiciert; zu rechtskräftigen Acten sind sie unfähig[3]), ebenso wie Konrad selbst[4]). Die Bischöfe Deutschlands werden aufgefordert, wenigstens zweimal im Monat dem an geeignetem Orte zu versammelnden Volke nach dem Rathe des Königs Wilhelm das Kreuz predigen zu lassen gegen Friedrich, Konrad und deren Anhänger[5]). Jede Verbindlichkeit eines Unterthanenverhältnisses zu Friedrich oder Konrad wird aufgelöst[6]). Der Bischof von Sitten erhält die Weisung, den Grafen von Kiburg kräftigst zu unterstützen im Kampfe für König Wilhelm und gegen Konrad[7]). Konrad gilt als ‚Feind der Kirche' und als excommuniciert[8]). Mehreren süddeutschen Prälaten wird eingeschärft, gegen Friedrich und Konrad das Kreuz predigen zu lassen und allen denen, welche dem Rufe folgen,

---

bus intendamus . . Absit, ut in populo christiano sceptrum regiminis ulterius maneat apud illum *vel in vipeream ejus propaginem* transferatur (1248 August 30). AaO. 415 f., s. 416[1]. — Nec cum F. quondam imperatore pacem aliquatenus confirmabimus, ita quod ipse *vel aliquis filiorum ejus* rex aut imperator existat (1249 April c. 17). AaO. 499 n. XXII. Aus dieser Gleichstellung von propago, progenies und filii scheint mir zu folgen, daß Innocenz nur die Söhne Friedrichs von der Herrschaft fern halten wollte. In der That hat er am 27. Sept. 1254 dem Enkel des Kaisers, Konradin, das Königreich Sicilien vorbehalten. Vgl. das schöne Schreiben des Papstes für Konradin bei Raynald, Annal. eccl. a. 1254 n. 47.

[1]) Epp. sel. II 252 n. 338. Aehnliche Fälle 284 n. 388 I und II. [2]) AaO. 267 n. 360; 468 n. 654. Höfler, Albert von Beham 134 n. 42. [3]) AaO. 280 n. 380. B.-F.-W. n. 8270. [4]) Epp. sel. II 460 n. 644. [5]) B.-F.-W. n. 7921: ‚An einen Bischof ohne Erwähnung Konrads und des Raths des Königs . . Die kürzere Fassung vielleicht älter'. Vgl. Rodenberg 13[1]. [6]) Epp. sel. II 350 n. 496. [7]) B.-F.-W. n. 7953; vgl. Epp. sel. II 351 Anm. 3. [8]) AaO. 372 n. 531.

gleichen Ablaſs zu gewähren, wie denen, welche in das heilige Land ziehen.[1]) Der Abt von Reichenau erhält eine lobende Anerkennung des Papstes, weil er Konrad den ‚Kirchenverfolger' bekriegt hatte, und wird zu neuem Eifer angespornt[2]). Friedrich und Konrad heißen beide ‚Feinde der Kirche', und keiner von ihnen darf König von Jerusalem werden[3]). Der Sohn des Königs Wenzel von Böhmen, Ottokar, soll, wenn er auf Worte der Ermahnung nicht höre, nöthigenfalls mit dem Kirchenbanne und sein Land mit dem Interdict belegt werden, weil er mit Konrad und anderen Feinden der Kirche einen Freundschaftsbund geschlossen habe, nicht ohne Mitwirkung des Bischofs von Prag, den der Papst vor seinen Richterstuhl ladet[4]).

Diese Thatsachen, welche sämmtlich der Zeit vor dem Tode Friedrichs II († 1250 December 13) angehören, stellen es außer allen Zweifel, daß Innocenz IV den Vorwurf einer hinterlistigen Politik, die er durch seine angebliche ‚Schonung' Konrads verfolgt habe, nicht verdient. Jeder andere ziel- und pflichtbewuſste Charakter hätte ebenso handeln müssen wie der große Papst, welcher am 13. April 1251, also nach dem Tode Friedrichs, dessen Sohn keineswegs ‚zum ersten Male', wie Rodenberg S. 12 sagt, sondern ‚von neuem'[5]) gebannt hat.

---

[1]) AaO. 389 n. 551; 418 n. 589. [2]) AaO. 395 n. 558. [3]) 1248 Mai 25. AaO. 401 n. 568. Und doch soll nach Rodenberg S. 21 Innocenz IV am 24. März 1249 Konrad als Erben von Jerusalem bezeichnet haben (Epp. sel. II 482 n. 675). Der Verfasser hat übersehen, daß der Papst diesen Ausdruck im Sinne der Bittstellerin Mellisent gebraucht. Es ist daher sehr begreiflich, daß Rodenberg in den Acten des Papstes ‚keineswegs regelmäßig, sondern nur ein einziges Mal' (S. 28) Konrad als heres regni Jerosolimitani gefunden hat. [4]) Epp. sel. II 513 n. 691. [5]) *Berger* 2. CCLVII. — Es ist kaum nöthig hervorzuheben, daß das kirchlich-politische Recht, welches die Päpste des Mittelalters geübt haben, nicht für alle Zeiten gilt; vgl. meine Schrift über Döllinger. 3. Aufl. S. 549 f.

War der heilige Cyprian excommuniciert?

Von Dr. Johann Ernst.

Die in der Titelüberschrift gegenwärtigen Aufsatzes gestellte Frage ist verschieden beantwortet worden.

Die protestantische Kirchengeschichtschreibung neigt, soweit uns ein Ueberblick möglich ist, mehr der Annahme zu, daß P. Stephan im Verlaufe des Ketzertaufstreites formell die Excommunication über Cyprian verhängt habe, und zwar, wie man zumeist annimmt, die Excommunication im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes[1]). Von den katholischen Kirchenhistorikern hat nur ein verschwindender Bruchtheil diese Ansicht vertreten. Uns sind als Anhänger derselben nur Tillemont[2]) und Roncaglia[3]) bekannt und auch von diesen zwei vertritt der erstere fragliche Meinung nur hypothetisch und mit großer Reserve[4]). Sehen wir aber von den beiden genannten Autoren ab, so ist die ältere katholische Kirchengeschichtschreibung einstimmig der Ansicht, daß P. Stephan dem hl. Cyprian die Excommunication zwar angedroht, aber niemals wirklich über ihn verhängt habe[5]), oder wie der Bollandist Suysken[6]) die Thesis formuliert: Stephanus numquam excommunicavit S. Cyprianum, sed *hic in ipsius et successoris ejus communione semper vixit.*

Die Mitte zwischen beiden vorgeführten Ansichten hält eine dritte Meinung, welche neuestens von Bossue[7]), De Smedt[8]) und Fechtrup[9]) vertreten wurde.

De Smedt[10]) unterscheidet (im Anschluss an Van Espen[11]) zwei Hauptarten von Excommunication als in der alten Kirche bezüglich der Bischöfe vorkommend. Erstlich die excommunicatio *minor*, qua episcopus jubebatur *suae ecclesiae communione esse contentus*. Deren Consequenzen bestanden in dem Abbruch des Verkehres mit dem excommunicierten Bischofe, in der Cessierung der litterae communicatoriae, im Verluste des Sitz- und Stimmrechtes auf den Concilien und in der Nichtaufnahme der vom excommunicierten Bischof mit Empfehlungsschreiben (litterae commendatitiae) versehenen Gläubigen und Kleriker. Sonst blieben dem also excommunicierten Bischofe die Rechte über seine Gemeinde gewahrt und ungeschmälert. Diese Art von Excommunication involvierte also keine Entziehung der bischöflichen Gewalt, noch viel weniger bedeutete sie eine Lostrennung vom Leibe der Kirche[12]), aber sie war eine Unehre und Schmach für den betroffenen Bischof und brachte ihn in den Verdacht falscher Lehre und Disciplin. Dagegen war die excommunicatio *major* oder das *anathema* gleichbedeutend mit der Losscheidung von der Kirche und zog die Deposition des excommunicierten Bischofes nach sich. Von der Verhängung dieser letzteren Art von Excommunication über Cyprian kann nach De Smedt keine Rede sein. Nur die an ersterer Stelle besprochene excommunicatio minor habe P. Stephanus über den hl. Cyprian und seine Gesinnungsgenossen ausgesprochen und infolge dessen die Gemeinschaft und den Verkehr mit ihm abgebrochen. Ob Stephanus blos für seine Person den Verkehr mit Cyprian abgebrochen oder solchen auch den übrigen Bischöfen untersagt habe, lässt De Smedt dahingestellt[13]). Aehnlich Bossue[14]) und Fechtrup[15]).

Der letztgenannte Autor fügt jedoch seinen Ausführungen noch eine weitere Restriction bei, indem er schreibt[16]): ‚Auf diese Weise (durch sein unfreundliches Verhalten gegenüber der cyprianischen Gesandtschaft) hatte Stephan *de facto* die Kirchengemeinschaft mit Cyprian aufgehoben, factisch war Cyprian vom Papste excommuniciert. Ob Stephan aber einen förmlichen Absagebrief, welcher die in (Ep. 75, 25) angeführten beleidigenden Ausdrücke (pseudochristus, pseudoapostolus, dolosus operarius) enthielt, erlassen habe, wie Mosheim[17]), Rettberg[18]) und Lipsius[19]) annehmen, muss dahingestellt bleiben; möglich wäre, daß Stephanus es bei mündlichen Aeußerungen

der zweiten Gesandtschaft gegenüber hätte bewenden lassen.' Hätte Fechtrup letztere Alternative nicht blos hypothetisch, als bloße Möglichkeit aufgestellt, so hätte er nach unserer Ansicht das Richtige getroffen. Wir stellen die — im Nachfolgenden zu beweisende — These auf:

Der kirchliche Verkehr zwischen Stephan und Cyprian war zwar factisch abgebrochen, aber ohne eine formelle Excommunicationserklärung[20]). Weder die sog. größere noch auch die kleinere Excommunication ist über Cyprian durch eine ausdrückliche Sentenz des Papstes verhängt worden.

Die Annahme, daß der kirchliche Verkehr zwischen P. Stephan und dem hl. Cyprian niemals unterbrochen gewesen, verstößt allerdings gegen die geschichtliche Wahrheit. Ist es richtig, was uns Firmilian in der Ep. 75 (c. 25) erzählt, daß nämlich P. Stephan die Abordnung Cyprians und der auf seiner Seite stehenden afrikanischen Bischöfe nicht bloß nicht zu weiteren Verhandlungen über die Ketzertauffrage zuließ, sondern dieselben überhaupt von jedem persönlichen, mündlichen Verkehr ausschloss, ja den Christen zu Rom die gastfreundliche Aufnahme und Beherbergung der cyprianischen Gesandtschaft untersagte[21]), so war davon der Abbruch des kirchlichen Verkehrs zwischen Stephan und Cyprian, wenn auch keine nothwendige Voraussetzung, so doch die nothwendige Folge. Darüber ist doch wohl kein Zweifel gestattet.

Allerdings hat man gegen diese Berufung auf die Ep. 75 allerlei Exceptionen vorgebracht. Wir reden hier nicht von denen, welche die Echtheit des Firmilianischen Berichtes anzweifeln zu dürfen glaubten. Nachdem wir erst kürzlich[22]) die neueste Bestreitung der Authentie der Ep. 75 durch O. Ritschl einer, wie wir glauben, erfolgreichen Kritik unterzogen haben, dürfen wir hier wohl die Autorschaft Firmilians am ganzen Briefe, also auch an c. 25, welches die fragliche Nachricht von der Abweisung der cyprianischen Gesandtschaft durch P. Stephan enthält[23]), als unzweifelhaft voraussetzen. Aber man glaubte noch in anderer Weise das Zeugnis Firmilians als verdächtig bei Seite schieben zu dürfen.

Man hat gesagt, der so zum Uebermaß leidenschaftliche Autor der Ep. 75 sei kein vollgiltiger und glaubwürdiger Zeuge in fraglicher Angelegenheit. Wie in verschiedenen anderen Stücken, so



habe er auch hier infolge seiner maßlosen Leidenschaft übertrieben und sei nicht streng bei der Wahrheit geblieben[24]).

Es ist nun allerdings richtig, daß es an Uebertreibungen und schiefen Darstellungen in Firmilians von Leidenschaft durchtränktem Briefe nicht fehlt, und daß darum dessen Worte nicht eben auf die Goldwage gelegt werden dürfen. Aber dann handelt es sich um subjective Auffassungen und Urtheile, um Uebertreibungen der wirklichen Sachlage[25]), während es sich in dem Berichte über die böse Aufnahme der Gesandten Cyprians durch den Papst um Facta handelt. Mag Firmilian auch übertreiben, bezw. von der Leidenschaft getrieben, die Thatsachen in einer falschen Beleuchtung geben — daß er Thatsachen fingiert hat, diesen Vorwurf kann man ihm mit Berechtigung doch nicht machen[26]).

Man hat auch geltend gemacht, der leidenschaftlich erregte Firmilian habe leicht ein Gerücht, welches auf seinem weiten Gange bis nach Asien, wie es der Lauf der Dinge mit sich bringt, die wirklichen Geschehnisse gänzlich umgestaltet hatte, für bare Münze halten können[27]).

Darauf ist zu erwidern, daß Firmilian seine bezüglichen Informationen nicht auf dem Wege eines vagen Gerüchtes, sondern durch Cyprian selbst, bezw. durch dessen Abgesandten, den Diakon Rogatian, erhalten hat, daß die Ep. 75 in der Anwesenheit und unter den Augen eben dieses Abgesandten, der in der Sache Bescheid wissen musste, niedergeschrieben und nach höchster Wahrscheinlichkeit[28]) von Cyprian selbst ins Lateinische übersetzt worden ist. Kann man da annehmen, daß die Behauptung falscher Thatsachen, deren Falschheit sowohl dem Ueberbringer des Briefes als dem Adressaten und Uebersetzer bekannt sein musste, Eingang in diesen Brief, bezw. in dessen Uebersetzung gefunden habe?

Man hat dem Zeugnis des Firmilian das Zeugnis des hl. Augustin entgegengestellt. Dieser heilige Lehrer erklärt wiederholt und aufs nachdrücklichste, daß es zwischen Stephan und Cyprian trotz aller Erregung beiderseits niemals zu einem Schisma, zu einem Abbruch der kirchlichen Beziehungen gekommen sei, sondern daß Stephan es bei der Excommunicationsandrohung bewenden ließ[29]). Wiederholt hält Augustin seinen donatistischen Gegnern das Beispiel des von ihnen als Autorität angerufenen Cyprian entgegen; dieser sei stets in der kirchlichen Einheit geblieben, sie aber

seien Schismatiker geworden. Dem hl. Lehrer musste es also positiv feststehen, dass ein Bruch der kirchlichen Gemeinschaft, eine Unterbrechung des kirchlichen Verkehres zwischen Stephan und Cyprian niemals stattgefunden[30]).

Es geht nicht an, sich mit den bezüglichen Stellen aus Augustin, wie das Tillemont[31]) und neuerdings De Smedt[32]) versucht haben, durch die Interpretation abfinden zu wollen, nach dem hl. Lehrer habe wohl Cyprian seinerseits den Frieden mit Stephan gehalten, aber ein Gleiches gelte nicht von Stephan; derselbe könne — auch nach den bezüglichen augustinischen Stellen — wohl den hl. Cyprian excommuniciert haben, so dass letzterer trotz der Excommunicationssentenz mit dem Papste im Frieden geblieben sei[33]). Mit Recht haben schon Suysken[34]), sowie neuerdings Bossue[35]) die sonderbare und gezwungene Interpretation Tillemonts abgewiesen, u. a. auf Augustin, De bapt. contra Donat. 5, 17, 23 verweisend, wo es vom hl. Cyprian heißt: Vidit et sensit, etiam diversa sentientes posse salva caritate sentire; neque enim cum malis tenere se diceret divinam concordiam et dominicam pacem: bonus quippe habere erga malos pacem potest, *tenere autem cum eis pacem non potest, quam ipsi non tenent.* Nimmt man hiezu noch De bapt. 4, 9, 12: Hac ille (Cyprianus) caritatis patientia toleravit, non solum in obscura quaestione bonos collegas non malevole aliud sentientes, *sicut et ipse toleratus est,* donec processu temporis saluberrima consuetudo, quando Deus voluit, etiam declarata veritate plenario concilio firmaretur, sowie die bereits oben angezogene Stelle De bapt. 5, 25, 36: Vicit pax Christi *in cordibus eorum* (Stephani et Cypriani), ut .. nullum inter eos schisma oriretur, so kann kein Zweifel mehr übrig bleiben, dass nach dem ‚wahren Sinne' Augustins die Friedensliebe und die Toleranz nicht eine blos einseitige, auf Seiten Cyprians gelegene, sondern eine zweiseitige war, dass die Friedensstimmung nicht blos im Herzen Cyprians die Oberhand behielt, sondern in cordibus eorum, bei den beiden betheiligten Parteien. Und wenn Tillemont[36]) weiter meint, die Excommunicationssentenz habe keine dauernden Consequenzen gehabt, weil die übrigen Bischöfe dem Papste in dieser Sache die Heeresfolge verweigerten, oder dieselbe sei

alsbald wieder rückgängig gemacht worden, und deshalb habe Augustin mit Fug und Recht die Existenz eines Schismas in Abrede stellen können, so ist dem entgegenzuhalten, daß nach der angeführten augustinischen Belegstelle De bapt. 5, 25, 36 ein Schisma zwischen Stephan und Cyprian — auch abgesehen von den übrigen Bischöfen — gar nicht entstand (ut nullum inter eos malum schismatis *oriretur*).

Aber man hat gegen die Aufrufung des hl. Augustin als Zeugen in unserer Frage noch andere und belangreichere Einwendungen gemacht. Man hat geltend gemacht: Gegenüber Firmilian als dem älteren und gleichzeitigen Gewährsmann müsse Augustin als späterer Autor zurückstehen. Ja, das Zeugnis Augustins, der für seine Person eben auch auf die ihm zu Gebote stehenden Quellen angewiesen war, könne überhaupt keine höhere Autorität beanspruchen als ein neuerer Schriftsteller. Man müsse die ausschlaggebende Bedeutung des augustinischen Zeugnisses umsomehr bestreiten, als sich nachweisen lasse, daß der hl. Lehrer keine anderen Documente über den Ketzertaufstreit vor Augen gehabt, als die Briefe Cyprians und die Voten der auf dem dritten carthagischen Concil versammelten Bischöfe[37]. In der That haben wir erst kürzlich in dieser Zeitschrift[38] den Nachweis geführt, daß der wichtige Brief Firmilians dem hl. Augustin gänzlich unbekannt geblieben ist. Ja, derselbe kennt nicht einmal alle in der Ketzertauffrage geschriebenen Briefe des hl. Cyprian, so weit sie uns heute bekannt sind. So kennt er, wie aus De bapt. contra Donat. 6, 15, 25 hervorgeht, den Synodal-Brief des hl. Cyprian an den hl. Stephanus nicht, welcher in den neueren Ausgaben Cyprians als Ep. 72 aufgeführt ist[39]. Man kann auch geltend machen, daß der hl. Augustin zu dieser seiner Annahme eines — abgesehen von der Excommunicationsandrohung — ungestört friedlichen Verhältnisses zwischen Stephan und Cyprian leicht durch die Neigung habe kommen können, gegen die Donatisten, welche wegen desselben Streitpunktes die kirchliche Einheit verlassen hatten, das gegentheilige Beispiel des hl. Cyprian ins Feld zu führen[40].

Gewiß, wir sind weit entfernt, die Berechtigung und die Bedeutung dieser Argumente zu verkennen. Aber andererseits müssen wir doch sehr Bedenken tragen, uns einfach und leichthin dahin zu entscheiden: Der hl. Augustin hat geirrt. Das Zeugnis Au-

gustins behält trotz all dieser Einreden so viel Gewicht[41]), daß wir der Verpflichtung keineswegs überhoben sind, zu versuchen, ob und in wie weit die Berichte Firmilians und Augustins sich in Einklang bringen lassen. Grisar hat in dieser Zeitschrift[42]) nicht ohne Berechtigung betont: ‚Man wolle bedenken, daß Augustinus als Afrikaner mitten auf dem Boden der Begebenheiten steht, wo die Tradition über dieselben ununterbrochen in den kirchlichen Kreisen fortgegangen war, und daß er zugunsten des hl. Cyprian gegen die Donatisten schreibt, welche mit scharfem Auge jeden Buchstaben des gefürchteten Gegners betrachteten und prüften. Die donatistische Secte hat auch selbst, wie wir aus Augustins Ausführungen entnehmen dürfen, niemals .. die Existenz eines cyprianischen Schismas behauptet, wiewohl ihr diese Dinge einigermaßen zustatten gekommen wären.‘ Wir haben selbst erst kürzlich[43]) auf die merkwürdige Thatsache hingewiesen, daß der donatistische Schriftsteller Petilian[44]) trotz seiner papstfeindlichen Gesinnung den hl. Stephan den guten und makellosen Bischöfen beizählt, was doch wohl beweist, daß auch die Donatisten nichts von einer durch Stephan über Cyprian verhängten Excommunicationssentenz wussten. Nun ist es zwar nicht gerade unmöglich, daß nicht blos bei den Katholiken, sondern auch bei den Donatisten, welche in der Sache so sehr interessiert waren und welche den Ursprung ihrer Secte bis ziemlich nahe an die Zeiten Cyprians hinaufdatierten, ein solches Factum wie die förmliche Excommunication eines Mannes, wie Cyprian, in gänzliche Vergessenheit gerieth, aber sehr auffällig bliebe ein solches Vergessenwerden immerhin. Und eben deshalb wird es, da eine völlige Harmonisierung Firmilians und Augustins als unmöglich erscheint, unsere Aufgabe sein, beide Gewährsmänner so weit in Einklang zu bringen, als es eben geht. Eine solche (relative) Harmonisierung wird dann zur Annahme führen, daß zwischen Stephan und Cyprian allerdings ein factischer Abbruch der kirchlichen Beziehungen, nicht aber ein formeller Bruch durch eine ausdrückliche Excommunicationserklärung stattgefunden habe. Wenn wir annehmen, daß eine solenne Absage der kirchlichen Gemeinschaft an Cyprian und die Afrikaner nicht ergangen ist, daß ferner der durch das Vorgehen Stephans gegen die cyprianische Gesandtschaft hervorgerufene Bruch mit Cyprian nicht durch weitere positive Acte und Gescheh-

nisse markiert wurde, also mehr den Charakter eines latenten Schismas trug, nur in der Suspension des kirchlichen Verkehrs bestand, wenn wir noch dazu nehmen, daß auch diese Suspension der kirchlichen Beziehungen nicht sehr lange Zeit dauerte, daß ferner die betheiligten Hauptpersonen in der Erinnerung der folgenden Geschlechter mit dem Nimbus glorreicher Martyrer umgeben waren, so können wir es begreifen, daß die Spuren des factisch bestandenen Schismas im Gedächtnis der Zeitgenossen Augustins so sehr verwischt waren, daß dieser heilige Lehrer es als unbezweifelbar sichere Thatsache behaupten konnte: Die Spannung zwischen Stephan und Cyprian wegen der Ketzertauffrage hat nicht über die Excommunicationsandrohung hinausgeführt, zu einem Schisma zwischen Rom und Afrika ist es nicht gekommen.

Unsere im Vorstehenden entwickelte Auffassung findet aber noch weitere Stützpunkte in dem uns überlieferten Actenmaterial über den Ketzertaufstreit. Da begegnet uns zuerst der eigenthümliche Ausdruck, womit Eusebius die Haltung des P. Stephanus gegenüber Cyprian kennzeichnet. Der Papst war dem Oberhirten von Carthago wegen seiner Neuerung (des Anabaptismus) böse, berichtet unser Kirchenhistoriker[45]). Nehmen wir an, P. Stephan hätte wirklich formell die Excommunication über Cyprian und seine Partei ausgesprochen, ist es wahrscheinlich, daß Eusebius, der den Sachverhalt aus der ihm vorliegenden Correspondenz Dionysius' des Großen mit dem römischen Stuhl genau kannte, sich mit diesem allgemeinen und gelinden Ausdrucke *διηγανάκτει* begnügt hätte? Dagegen scheint der Ausdruck gut zu passen, wenn man zur Excommunicationsandrohung[46]) noch die aus Firmilians Briefe bekannte unfreundliche Behandlung der Gesandten Cyprians hinzunimmt.

Ein anderes Argument für unsere Thesis liefert uns Firmilian selbst in seinem Briefe.

Man hat gemeint, die ‚schnöde Behandlung' der cyprianischen Gesandtschaft durch P. Stephanus habe ‚die bereits vorausgegangene Excommunication der Afrikaner' zur nothwendigen Voraussetzung[47]). Aber gerade die Art und Weise, wie Firmilian über diese inhumanitas Stephans gegen die abgesandten afrikanischen Bischöfe referiert, setzt die geschehene Excommunicationserklärung nicht voraus, sondern schließt diese vielmehr aus. Denn nachdem derselbe die unfreundliche Behandlung der Gesandten

Cyprians erzählt hat, fährt er ironisch fort (c. 25): *Hoc est* servasse unitatem spiritus in conjunctionem pacis, *abscidere a caritatis unitate et alienum per omnia fratribus facere* et contra sacramentum et vinculum pacis furore discordiae rebellare. Also im factischen Vorgehen Stephans gegen die Abgesandten Cyprians sieht Firmilian den Friedensbruch des Papstes mit der dissentierenden afrikanischen Kirche begründet[48]. Unter Annahme einer vorher erfolgten formellen Excommunicationserklärung hätte die Argumentation Firmilians einfach keinen Sinn. Wozu die Ereiferung über das abscidere a caritatis unitate, wie es durch die Abweisung und unchristliche Behandlung der afrikanischen Gesandtschaft erfolgt sei, wenn schon vorher durch eine formelle Excommunication das Band des Friedens und die Einheit der Liebe zerschnitten war? Wozu die Entrüstung über die Nichtzulassung der afrikanischen Gesandtschaft ad sermonem saltem colloquii communis, wenn diese Nichtzulassung, dieses alienum per omnia fratribus facere als natürliche Folge der erfolgten Excommunicationserklärung sich darstellt?[49])

Noch mehr! Firmilian sagt c. 25, daß P. Stephan den Frieden mit den Orientalen und den Afrikanern *vario* discordiae genere gebrochen habe. Schon Valesius[50]) — und nach ihm Pagi[51]) — macht darauf aufmerksam, daß diese ‚verschiedene Art des Friedensbruches' nur verständlich sei unter der Annahme, daß Stephan gegen beide, sowohl gegen die Orientalen als die Afrikaner, die Excommunication angedroht, sie aber nicht wirklich verhängt hatte. Denn unter letzterer Annahme kann von einer Verschiedenheit des Friedensbruches gegenüber beiderlei Anabaptisten keine Rede sein. Gegen beide Flügel der Oppositionspartei würde der Friede in derselben Weise gebrochen worden sein, nämlich durch die Excommunicationssentenz. Das, worin Firmilian das Besondere[52]) am Friedensbruch gegenüber den Afrikanern erkennt, nämlich die Abweisung der cyprianischen Gesandtschaft, wäre ja dann kein besonderes Moment des Friedensbruches, sondern die einfache und natürliche Consequenz desselben gewesen.

Man wird uns nun freilich entgegenhalten[53]), daß nach Firmilian P. Stephan nicht blos mit den Afrikanern den Frieden gebrochen, sondern auch mit den Orientalen[54]). Wie aber das, wenn der Papst nur mit den Afrikanern, und zwar blos via facti, den Verkehr abgebrochen, davon aber abgesehen die

Excommunication blos angedroht hat? Es läge nun nahe, mit vielen älteren und neueren Theologen dies Gegenargument kurzerhand beiseite zu schieben mit der Erklärung: Firmilian hat eben übertrieben und in seiner leidenschaftlichen Erregung aus der blos angedrohten eine wirklich ausgesprochene Excommunication gemacht[55]). Aber wir glauben, dieses immerhin etwas gewaltsamen Auskunftsmittels entrathen zu können. Die Sache liegt nach unserer Meinung natürlicher und einfacher. Firmilian konnte allerdings, obwohl Stephanus die Excommunication blos angedroht hatte, recht wohl von einem ‚Friedensbruch' auch gegenüber den Orientalen, die bei der Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft nicht betheiligt waren, reden, wenn wir annehmen dürfen, daß die Excommunicationsandrohung eine peremptorische[56]) war, wenn Stephan es ausgesprochen hatte, die Excommunicationserklärung unabwendbar eintreten zu lassen[57]), falls die Anabaptisten ihre verurtheilte Praxis nicht aufgeben, bzw. die deshalb gefassten Concilsbeschlüsse nicht zurücknehmen. Da weder Firmilian selbst gesonnen war, diese Forderung des Papstes zu erfüllen, noch von seinen gleichgesinnten bischöflichen Collegen eine solche Nachgiebigkeit voraussehen konnte oder wollte, so war für ihn mit der peremptorischen Excommunicationsandrohung der Friedensbruch in Wirklichkeit schon gegeben[58]). Mit Stephans Drohung war (nach Firmilians Gedanken) jener Act gesetzt, aus dem, wie die Dinge lagen, die Trennung und Spaltung der Kirche nothwendig folgen musste. Stephans Decret war das Ultimatum, aus welchem der Kriegszustand zwischen ihm und den dissentierenden Bischöfen sich naturnothwendig entwickeln musste. Und insofern konnte Firmilian c. 25 mit guter Berechtigung auch von einem Friedensbruch mit den Orientalen durch Stephanus reden, obwohl er c. 6 diesen Friedensbruch bezeichnender Weise auf die Afrikaner eingeschränkt hatte[59]).

Das eben Dargelegte kann uns dienen, auch noch eine andere Schwierigkeit gegen unsere These aus dem Wege zu räumen. Im *Libellus synodicus* n. 26 findet sich die — sonst nirgends bezeugte — Notiz, daß unter P. Stephan ein Concil abgehalten worden sei, welches den Bischöfen, welche sich unterfiengen, die Häretiker wieder zu taufen, feierliche Absage ertheilt habe (*ἀποκηρύξασα τοὺς . . . ἐπικεχειρηκότας ἀναβαπτίζειν*). Bossue[60]) bemerkt dazu: Liquet hic *latam* aperte signi-

ficari censuram, und meint: Certe si inconcussa foret Libelli auctoritas, res confecta esset. Nun sei aber der Libellus von sehr zweifelhafter Autorität, die Notiz desselben von einem römischen Concil, das in der Ketzertaufangelegenheit Beschluss gefasst, ohne historischen Wert.

Es ist nun allerdings richtig, dass der Libellus synodicus nicht eben im besten Rufe steht. Derselbe ist verhältnismäßig späten Ursprungs und gehört erst dem Ende des 9. Jahrhunderts an, allein der Verfasser desselben ‚schöpfte‘, wie Hefele[61]) bemerkt, ‚häufig aus viel älteren und zuverlässigen Quellen.‘ Dazu kommt, dass, wie Grisar[62]) anmerkt, diese Nachricht von einem wegen der Ketzertauffrage in Rom abgehaltenen Concil in Einklang steht mit der altkirchlichen Praxis, wichtige Entscheidungen auf Grund von Concilsberathungen zu erlassen. Es ist darum nicht ohne Wahrscheinlichkeit, dass der von P. Stephan verkündete Beschluss wegen der Ketzertaufe auf einem römischen Concil abgefasst worden, der Bericht des Libellus also historisch begründet ist. Aber wir leugnen, dass das ἀποκηρύξασα des Libellus nothwendig von der verhängten Excommunication verstanden werden muss, es kann auch von der peremptorisch angedrohten Excommunication verstanden werden, so dass es nicht mehr bedeutet, als das abstinendos putat bei Cyprian (Ep. 74, 8), oder das omnes a te abstineri posse bei Firmilian (Ep. 75, 24), oder das cum Stephanus . . . excommunicandos esse censeret bei Augustin (De un. bapt. contra Petil. c. 14 n. 23).

Lipsius[63]) meint, die schnöde Behandlung der afrikanischen Gesandten durch Stephan sei ‚jedenfalls nur durch die bereits vorausgegangene Excommunication der Afrikaner gerechtfertigt‘ gewesen. Wir sind der Meinung, dass auch ohne diese Voraussetzung sich das fragliche Verhalten Stephans, wenn auch vielleicht nicht völlig ‚rechtfertigen‘, so doch hinreichend erklären läßt.

Die Entscheidung Stephans in der Ketzertauffrage war eine definitive, jede weitere Widerrede ausschließende. Der Papst verlangte unbedingte Unterwerfung, nicht neue Verhandlungen. Werden wir es darum unbegreiflich finden, wenn P. Stephan, nach der später ausgesprochenen Maxime: Roma locuta, res finita! verfahrend, jede weitere Verhandlung in dieser Angelegenheit a limine zurückwies?

Aber die ‚schnöde Behandlung‘, die Ausschließung der bischöflichen Gesandten nicht nur von weiteren Unterhandlungen über die vom Papste als endgiltig entschieden betrachtete Ketzertauffrage, sondern deren Nichtzulassung ad sermonem saltem colloquii communis, die Verweigerung jeglicher Gastfreundschaft usw. — wie läßt sich dies erklären? Wir werden jedoch auch das verstehen können, wenn wir die Zeitumstände, unter welchen die Gesandtschaft in Rom erschien, ins Auge fassen.

Als Cyprian im Herbste d. J. 256 die dritte carthagische Synode in der Ketzertauffrage abhielt, war das Decret Stephans noch nicht in Afrika eingetroffen[64]). Die früher zumeist vertretene Annahme, welche den Zweck unseres Concils dahin bestimmte, Stellung gegen das Stephanische Decret zu nehmen, und welche dem Concil den Charakter eines ‚Oppositionsconcils‘ gab, darf nach den Untersuchungen Grisars[65]) als abgethan betrachtet werden[66]). In der That müßte man, um am Charakter des dritten Concils von Carthago als ‚Oppositionsconcils‘ festzuhalten, geradewegs annehmen, daß Cyprian und seine bischöflichen Collegen im Herbst 256 zu Carthago einfach — Komödie gespielt haben. Nicht das Decret Stephans wird auf die Tagesordnung des Concils gesetzt[67]), sondern der Brief Cyprians an Jubajan (sowie des letzteren Anfrage und Gegenantwort) wird verlesen und zur Discussion gestellt[68]); ein Schreiben (jedenfalls das der zweiten carthagischen Synode) an den Papst wird verlesen[69]), aber die Antwort des Papstes wird mit keiner Silbe erwähnt; weder Cyprian, der doch in Ep. 74 das Decret des Papstes so scharf kritisiert, dessen Argumente mit solcher Bitterkeit zerzaust, noch die übrigen 86 Concilsmitglieder erwähnen das päpstliche Edict oder machen nur eine Anspielung auf das bekannte, vielfach originelle Raisonnement, mit welchem P. Stephan seinen Entscheid motiviert; nirgends in den 86 Voten der Concilsväter findet sich auch nur eine Spur von jener fieberhaften Animosität gegen den Papst, wie sie aus der Ep. 74 uns mit so grellem Scheine in die Augen leuchtet, ja im Votum 17 findet der päpstliche Primat noch ausdrückliche Bezeugung, ebenso wie in dem auf dem Concil vorgelesenen Brief Cyprians an Jubajan (Ep. 73, 7, 11) — wie ist diese Unbefangenheit des Concils dem Papst gegenüber zu erklären, wie reimt sich all das mit der Annahme, das Decret Stephans sei vor dem dritten carthagischen Concil schon bekannt ge-

wesen, ja diese Synode sei von Cyprian eigens dazu berufen worden, um gegen den päpstlichen Entscheid Stellung zu nehmen?

Es bleibt nur noch der vielberufene Passus in Cyprians Eröffnungsrede, welcher den Vertretern der ‚Oppositionsconcils‘-Hypothese einen Schein von Berechtigung gibt: Superest, ut de hac ipsa re singuli, quid sentiamus, proferamus, *neminem judicantes aut a jure communionis aliquem,* si diversum senserit, *amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit,* quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque *judicari ab alio non possit,* quam nec ipse possit alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui *unus et solus habet potestatem* et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et *de actu nostro judicandi.* Die Deutung dieser Worte auf P. Stephan und sein Edict liegt, man muss das zugestehen, allerdings, fast zum Händegreifen, nahe, so daß man sich nicht wundern darf, wenn dieselbe so viele Anhänger und Vertreter fand. Der Schein, welchen diese Interpretation für sich hat, verfliegt jedoch, wenn man bedenkt, daß der berufene Passus, sowohl was den Gedankeninhalt als was den Gedankenausdruck anbelangt, bei Cyprian nichts Neues ist, sich vielmehr bereits in seinen Briefen vorfindet aus einer Zeit, als an eine Auflehnung gegen Rom gar nicht gedacht werden konnte[70]), als der Streit noch in seinem Beginnen und Rom mit demselben anscheinend noch gar nicht befasst war[71]), ja daß die in Frage kommenden Ideen uns schon in der Correspondenz Cyprians, die lange vor den Ketzertaufstreit fällt, begegnen[72]), daß selbst das anstößige Stichwort vom episcopus episcoporum durch den hl. Cyprian schon ausgesprochen worden, ehe der Ketzertaufstreit überhaupt ausgebrochen war[73]). Im Zusammenhalt dieses mit den obigen entscheidenden Gründen gegen die Auffassung der dritten carthagischen Synode als ‚Oppositionsconcils‘ ergibt sich als nothwendige Folgerung, daß die bezüglichen Worte Cyprians keine directe Spitze gegen P. Stephan haben können[74]), sondern den hl. Cyprian selbst gegen die Anschuldigung verwahren sollen, als missbrauche er seine Obermetropolitanstellung, um für die Praxis der Wiederholung der Taufe an den Convertiten aus der Häresie ungehörige Propa-

ganda zu machen[75]). Es bleibt also ein gesichertes Resultat, daß die dritte carthagische Synode vor Eintreffen des Stephanischen Decretes gefeiert wurde.

Aber bald darauf, als die Abgesandten dieses dritten carthagischen Concils[76]) noch auf dem Wege nach Rom sich befanden, bezw. noch ehe dieselben von Rom nach Afrika zurückgekehrt waren, traf das Decret Stephans in Afrika ein. Wir können dies, daß die afrikanische Gesandtschaft und der Brief Stephans auf dem Wege sich kreuzten, mit Sicherheit daraus schließen, daß die von leidenschaftlicher Erregung gegen Stephanus durchtränkte Ep. 74 ad Pompejum von der Abweisung der afrikanischen Bischofsabordnung durch Stephan, sowie von dessen injuriösen Aeußerungen gegen den hl. Cyprian selbst (Ep. 75, 25) nichts erwähnt, sondern sich auf die Kritik des päpstlichen Rescriptes beschränkt. Und doch lag die Erwähnung dieser verletzenden Behandlung der afrikanischen Collegen so nahe[77]), ja in c. 8, wo die Entrüstung gegen Stephans Vorgehen in so lebhaften Ausdrücken sich Luft macht, mußte geradezu dies uncollegiale Benehmen des Papstes, wenn Cyprian bereits davon wußte, erwähnt werden[78]). Dessen Nichterwähnung[79]) ist uns ein sicherer Beweis, daß das Eintreffen des päpstlichen Rescriptes in Afrika in die Zwischenzeit zwischen der dritten Synode und der Rückkehr der bischöflichen Abgesandten eben dieser Synode von Rom fällt.

Nun vergegenwärtigen wir uns die Situation! P. Stephan hatte eben sein Edict bezüglich der Ketzertaufe ausgegeben. In demselben war den Renitenten die Excommunication peremptorisch angedroht; die Entscheidung des Papstes war eine definitive; Stephan erwartete einfach rückhaltlose Unterwerfung: und nun kommen die Abgesandten der dritten carthagischen Synode, nicht mit einer Unterwerfungserklärung, sondern mit der feierlichen Bestätigung des rebaptismus als der allein richtigen, allein mit dem Dogma in Einklang stehenden Praxis! Ist es da zu verwundern, daß ein zum raschen und energischen Handeln angelegter Charakter, wie es P. Stephan war, sich zu solchen Maßregeln wie das Verbot der gastfreundlichen Aufnahme der bischöflichen Abgesandten seitens der römischen Christen 2c. hinreißen ließ?[80])

C o u s t a n t vermuthet b e s o n d e r e und v e r b o r g e n e Gründe, welche P. Stephan zu dem auffallenden Verhalten gegen die afrikanische Gesandtschaft veranlaßt haben mochten. Stephan

könne zB. befürchtet haben, die Afrikaner möchten für ihre Lehre und Praxis Propaganda bei den römischen Christen machen. Diese Befürchtung sei umso näher gelegen gewesen, als Cyprians Name auch in Rom ein hochangesehener gewesen sei[81]).

Nach unserer Meinung liegt, wenn man solche besondere Gründe für die Behandlung der afrikanischen Gesandten annehmen will, ein anderer Grund viel näher und wahrscheinlicher. Es ist bekannt, wie von nicht wenigen — und zwar nicht eben unbedeutenden — Kirchenhistorikern das cyprianische Dictum vom episcopus episcoporum, als auf P. Stephan gemünzt und mit seiner Spitze gegen die päpstliche Primatialstellung gerichtet, gedeutet wurde. Konnte dieses Dictum Cyprians von seinen afrikanischen Gegnern nicht in demselben Sinne missdeutet[82]) und in diesem falschen Lichte durch Zwischenträger nach Rom berichtet und so zu den Ohren Stephans gekommen sein, noch ehe die Synodaldelegation in Rom angekommen war? Konnte nicht dieser vermeintliche Angriff Cyprians auf den von ihm selbst früher mit solchem Eifer vertheidigten päpstlichen Primat den P. Stephanus insbesondere zu jenen von Firmilian berichteten Invectiven gegen den Primas von Carthago hinreißen, als spiele derselbe ein falsches Spiel, sei ein dolosus operarius, ein pseudochristus und pseudoapostolus?

Wir sehen also, auch ohne vorhergegangene formelle Excommunicationserklärung kann das Verhalten des P. Stephan gegen die afrikanischen Gesandten recht wohl erklärt werden. Und wir meinen, dass überhaupt nichts mit Grund gegen unsere Thesis geltend gemacht werden kann. Es war wohl thatsächlich und zeitweilig die Verbindung zwischen dem hl. Cyprian und dem römischen Stuhle unterbrochen, die kirchliche Gemeinschaft war suspendiert[83]), aber sie war nicht formell durch eine solenne Excommunicationserklärung abgebrochen.

Und eben deshalb, weil blos eine thatsächliche Suspension, kein formeller Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft vorlag, weil der Bruch zwar factisch gegeben, aber nicht solenn erklärt war, konnte der Verkehr zwischen Cyprian und dem päpstlichen Stuhle leicht und ohne Widerruf seitens des ersteren wieder aufgenommen werden. Doch da kommen wir an ein Thema, das wir uns für eine besondere Arbeit vorbehalten wollen.

Anmerkungen.

[1]) Vgl. O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche S. 140 f.: „In Rom aber herrschte über seine Kirche der rechte Nachfolger Petri, der den Bannstrahl auf seinen Gegner (Cyprian) geschleudert hatte, so daß dieser nun nicht mehr war, als Novatian und Fortunatus, die Ketzer, welche er selbst einst erbarmungslos niedergetreten hatte‘.

[2]) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique. Ed. Paris. 1701 Tom. IV p. 150 ss.

[3]) Animadvers. in Natal. Alex. Hist. Eccles. Saec. III diss. 12 art. 1 (Ed. Venet. 1759 p. 104 sq.), wo Roncaglia die Thesis zum Beweise stellt: Probabilius est, Cyprianum, Firmilianum etc. fuisse a Stephano Romano Pontifice excommunicatos. — Bossue (Act. SS. Oct. Tom. XII p. 495 n. 64) führt irrthümlicher Weise Mansi statt Roncaglia als Vertreter der in Frage stehenden Meinung auf. Die angezogene Animadversio stammt jedoch nicht vom Herausgeber der citierten Mansi'schen Ausgabe Natalis Alexanders, sondern von Roncaglia.

[4]) Vgl. l. c.: Il n'eut point encore de schisme, en ce que l'excommunication, que S. Étienne *décerna ou voulut décerner,* n'eut pas de lieu . . Nous nous contenterons de rapporter dans la suite ce que l'antiquité nous en a appris, *sans vouloir décider* cette difficulté d'une autre manière.

[5]) Excommunicandos censebat, non excommunicabat. Thomassin, Dissert. in synodos de baptismo haereticorum § 30 (Migne PL. 3, 1235).

[6]) Act. SS. Sept. Tom. IV p. 309.

[7]) L. c. p. 496. Es ist jedoch zu bemerken, daß Bossue diese Ansicht nur mit aller Reserve und nur subsidiär vertritt für den Fall, daß die auch von ihm in erster Linie vertretene Thesis, P. Stephan sei gegenüber seinen Gegnern in der Ketzertauffrage über die Excommunicationsandrohung nicht hinausgegangen, sich nicht halten lasse. L. c. n. 66: Est tamen aliud, quod sive solvendae sive elucidandae quaestioni proponamus, *subtimidi* quidem, cum a trita recedendum sit via . . Scilicet *etiamsi daretur* S. Stephanum ultra minas processisse atque reapse sua communione privasse S. Firmilianum cum Orientalibus sicut et S. Cyprianum cum Afris; nondum sequeretur tam unos quam alteros ab ecclesiae corpore separatos vel unitatis exsortes fuisse.

[8]) Dissert. in prim. aetat. Eccles. hist. p. 242 sqq. cf. p. 69 sqq.

[9]) Der hl. Cyprian S. 237. — Vgl. auch Mosheim (De rebus Christianorum ante Constantinum M. p. 538), wo eine ähnliche Ansicht entwickelt wird.

[10]) L. c. p. 70 sqq. Cf. *Jungmann,* Dissert. in hist. eccl. I 337.

[11]) Jus eccles. part. III tit. 11 c. 4.

[12]) Cf. *Natal. Alexand.* Hist. eccles. saec. V p. II diss. 20 (Ed. Venet. 1759 Tom. V p. 291): *Minoris* genus quoddam excommunicationis, qua *nec ab ecclesiae corpore segregati,* nec extra salutis statum positi erant, sed honoribus nonnullis dumtaxat et appendicibus ecclesiasticae communionis privati, nimirum epistolis formatis et hujusmodi. (Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei bemerkt, daß Natalis

Alexander das nicht inbezug auf den uns jetzt beschäftigenden Fall des hl. Cyprian sagt, sondern inbezug auf die Excommunication der constantinopolitanischen Bischöfe Euphemius und Macedonius im 5. Jahrhundert.)

[13]) L. c. p. 242: Nisi quod non ita (sicut in casu Victoris P.) constat, Stephanum aliis episcopis injunxisse, ne cum rebaptizantibus communicarent. L. c. p. 244: Forte Stephanus ab aliquid circa hanc rem praecipiendo aliis episcopis abstinuit.

[14]) L. c. p. 496 sq. — L. c. p. 497 n. 69 stellt Bossue die Thesis auf: Firmilianum et Cyprianum cum suis a S. Stephano fuisse privandos vel privatos, interrumpendo mutuum commercium sive litterarum sive legatorum (hos recusatos diserte constat ex Firmiliani litteris), non vero illos a corpore ecclesiae rescindendo. Nec ullibi etiam traditur, praesules sive Orientales sive Afros munere suo interdictos, vel nomina ex sacris dypticis expuncta etc.

[15]) AaO. S. 237: ,Vielfach hat man behauptet und zu beweisen gesucht, Cyprian sei von Stephan nicht excommuniciert worden; allein ich bin der Ansicht, daß man mit einer solchen Behauptung gegen die geschichtliche Wahrheit verstößt. Man darf allerdings in dieser Zeit . . unter Excommunication nicht eine Bannerklärung im Sinne späterer Zeiten verstehen, die einmal ausgesprochen nur infolge förmlichen Widerrufs wieder aufgehoben werden kann, sondern sie bestand in dem Abbruch der kirchlichen Beziehungen'.

[16]) AaO. Vgl auch Wetzer und Weltes Kirchenlex. 7², 415.

[17]) Comment. de rebus Christianorum ante Constantinum M. p. 543.

[18]) Thascius Cyprianus S. 183.

[19]) Chronologie der römischen Päpste S. 216.

[20]) Aehnlich Schwane, Dogmengeschichte 1², 525. Auch die Herzog'sche Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche 3², 412 sagt in demselben Sinne, daß P. Stephanus ,die Kirchengemeinschaft mit Carthago . . abbrach, wenn auch nicht formell löste'.

[21]) A quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret, adhuc insuper dilectionis et caritatis immemor praeciperet fraternitati universae, ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus non solum pax et communio, sed et tectum et hospitium negaretur.

[22]) Vgl. diese Zeitschr. oben S. 209 ff.

[23]) C. 25 zählt nach O. Ritschl zu den nichtfirmilianischen, später eingeschobenen Stücken der Ep. 75.

[24]) Cf. *Thomassin*. l. c.: *Rhetoricabatur* Firmilianus et causae suae aestu effusius incandescebat. Ut asperius primo acceperit legatos Cypriani Stephanus, quo ad officium illum revocaret, nihil moror: at pacem ab eo non esse ruptam, id superiora argumenta pervincunt. — *Coustant*. Dissert., qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur § 7 n. 28 (Migne, PL. 3, 1268): Observandum est, eum (Firmilianum) ita in hoc negotio se egisse, ut suspicio in eum conveniat animi paulo vehementioris, qui nec modum tenere valebat *nec sermonem aequis accuratae veritatis legibus continere* . . Qui autem in his modum excessisse convincitur, *eum pariter in eo, quod de Afrorum legatis narrat, eodem animi impetu abreptum esse*

merito suspiceris. — *Natal. Alexand.* l. c. Saec. III diss. 12 a. 1. Tom. IV p. 103: Ea enim est iratorum hominum indoles, ut illatas sibi injurias, veras aut praesumptas, loquendo sive scribendo, augeant atque majores praedicent, quam revera sint, ut aemulis suis odium conflent et accersant invidiam. Unde Tragicus in Thyeste loquitur: Iratus nihil nisi monstra loquitur. *Firmiliano igitur neque in hoc neque in aliis,* quae styli tota in epistola adversus Stephanum debacchantis impetu temere effudit, *credendum est.* — Vgl. auch Grisar in dieser Zeitschr. 1881 S. 219.

[25]) So in den von Coustant aaO. angeführten Beispielen: Sic porro loquitur, quasi totus mundus cum ipso conspiret, ac minutissima portio Stephano haereat. Nec eum ad primum ecclesiae praesulem, qui cum totius orbis episcopis apostolicam traditionem vindicabat, dicere pudet: Tu haereticis omnibus pejor es.

[26]) Baronius (ad ann. 258 c. 44) beschuldigt Firmilian geradezu der Lüge: Sed et quod saepe inculcat, Stephanum rupisse pacem cum episcopis Africanis, ipsumque Cyprianum nominasse pseudochristum et pseudoprophetam, operariumque dolosum: cum de his nec leviter conquestus sit Cyprianus, et Augustinus, qui cuncta, quae eo tempore acciderunt, ab eodem scripta exacte pervidit, frequentius . . absque aliqua dubitatione testetur, numquam pacem inter Cyprianum et Stephanum esse violatam aut communicationem ecclesiasticam intercisam, *patentis certe mendacii redarguitur.* Aber — abgesehen davon, daß uns über die letzte Entwicklung des Ketzertaufstreites keine Actenstücke von Cyprians Hand überliefert sind — was hätte eine solche ‚offene Lüge' für einen Zweck in einem Schreiben an Cyprian?

[27]) *Coustant* l. c.: Homo exacerbatus facilis et pronus est ad omnia, quae praeoccupatae menti faveant, vel *ex uno rumore* excipienda, quamvis rumorem saepe fallere ac, dum per multorum ora procedit, res aliter, quam actae sunt, perferre experiamur.

[28]) Vgl. unsere Ausführungen über diesen Punkt in dieser Zeitschr. oben S. 238 ff.

[29]) Cf. De bapt. c. Donat. V c. 25 n. 36: Stephanus etiam abstinendos putaverat, qui de suscipiendis haereticis priscam consuetudinem convellere conarentur: iste (Cyprianus) autem quaestionis ipsius difficultate permotus et sanctis caritatis visceribus largissime praeditus, in unitate cum eis manendum, qui diversa sentirent. Ita quamvis commotius, sed tamen fraterne indignaretur, *vicit tamen pax Christi in cordibus eorum,* ut in tali disceptatione *nullum inter eos malum schismatis oriretur.*

[30]) Vgl. diese Zeitschr. 1890 S. 228.

[31]) L. c.: Cette dispute alla encore beaucoup plus loin du côté de S. Étienne, et pensa diviser l'église par un schisme très dangereux. Néanmoins la paix de J. Chr. démeura, dit S. Augustin, la maîtresse de leurs coeurs, et empêcha, que le schisme ne se formât entre eux. *Cela est visible du côté de S. Cyprien,* que S. Augustin regarde particulièrement en tout ceci. Et il semble, que ce soit son véritable sens, puisqu'il dit autrepart, qu' Étienne crût, que ceux, qui rébaptizaient

les hérétiques, devaient être excommuniés, néanmoins S. Cyprien démeura toujours avec lui dans l'unité de la paix; ni lui, ni ceux, qui étaient de son sentiment, ne s'étant divisés de la communion des autres. *Selon ce sens,* il est vrai de dire, qu'il n'eut point de schisme entre eux, S. Cyprien étant démeuré ferme dans l'union de la charité . . Mais *il n'est pas si aisé de soutenir, que jamais Étienne n'ait rompu de son côté la communion et la paix.*

[32]) L. c. p. 242 sq.: Praeterea Augustino schisma Donatistarum impugnanti illud maxime cordi erat, ut eis argumentum eriperet, quod ex Cypriani, viri tantae apud Afros existimationis et auctoritatis, exemplo desumere potuissent, ideoque in eo totus versabatur, ut ostenderet, Cyprianum, quamvis cum Stephano circa quaestionem de validitate baptismi haereticorum dissentiret, noluisse tamen se ab ipsius et eorum, qui cum ipso sentiebant, communione separare, quod utique vere dicere potuit; *sed inde non habetur, Stephanum eadem ratione egisse erga Cyprianum.*

[33]) Tillemont hat hauptsächlich die Stelle im Auge: De un. bapt. c. Petil. c. 14 n. 23: Cum ergo Stephanus non solum non rebaptizaret haereticos, verum etiam hoc facientes, vel ut fieret decernentes, excommunicandos esse censeret, . . tamen cum eo Cyprianus in unitatis pace permansit.

[34]) L. c. p. 310.

[35]) L. c. p. 494.

[36]) L. c.: Il n'eut point encore de schisme, en ce que l'excommunication, que S. Étienne décerna ou voulut décerner, n'eut pas de lieu, les évêques de l'un et de l'autre côté étant démeurés dans l'unité, ou parce qu' Étienne même se rélacha de cette rigueur, ou parce que les autres évêques ne le suivirent pas en cela, quoiqu'ils le suivissent en ce, qu' il soutenait touchant le baptême, comme cela était arrivé dans la dispute de la Pâque.

[37]) Vgl. De Smedt aaO. S. 242.

[38]) Oben S. 235 ff.

[39]) Augustin beansprucht auch selbst keineswegs, das vollständige Actenmaterial des Ketzertaufstreites zu kennen. De bapt. l. II c. 4 n. 5 stellt er es als möglich dar, daß Cyprian von seiner falschen Ansicht in der Ketzertauffrage noch vor seinem Tode zurückgekommen sei und fährt dann weiter: Et fortasse factum est, sed nescimus. *Neque* enim omnia, quae in illo tempore inter episcopos gesta sunt, memoriae litterisque mandari potuerunt: *aut omnia, quae mandata sunt, novimus.*

[40]) Vgl. das in Note 32 wiedergegebene Citat aus De Smedt.

[41]) Cujus (Augustini) sane judicium hac in quaestione, si non decretorium, saltem maximi ponderis nemo non existimaverit, bemerkt Bossue (aaO. S. 494). Und wir meinen, De Smedt habe das Zeugnis Augustins doch weit unter seinem wahren Wert taxiert, wenn er (aaO. S. 242) schreibt: In hac re ejus (Augustini) auctoritas non est major quam scriptoris recentioris.

[42]) Jahrg. 1881 S. 112.

[43]) Vgl. diese Zeitschr. oben S. 255 Note 73.



[44]) Cf. *Augustin.* De uno bapt. c. Petil. c. 14 n. 23.

[45]) H. E. VII, 3: *Ἀλλ' ὅγε Στέφανος μὴ δεῖν τι νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν οἰόμενος, ἐπὶ τούτῳ διηγανάκτει.*

[46]) Man hat auch vielfach auf den Passus, welchen Eusebius (VII, 5) aus einem Schreiben des hl. Dionysius des Großen an P. Xystus II excerpiert hat: *Ἐπεστάλκει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιάνου .. ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικοὺς, φησὶν, ἀναβαπτίζουσι,* hingewiesen zum Beweis, daß P. Stephanus die Excommunication gegen die anabaptistische Opposition blos angedroht habe. Aber für sich allein genommen, halten wir die Stelle noch nicht für beweiskräftig, da das *οὐδὲ κοινωνήσων* an sich ebensowohl von der verhängten als von der blos angedrohten Excommunication verstanden werden kann. Im ersten Sinne bedeutet das *οὐδὲ κοινωνήσων* die Erklärung des Papstes, er werde von nun an nicht mehr mit den anabaptistischen Bischöfen verkehren; im zweiten Sinne, er werde in Zukunft, wenn die anabaptistische Praxis nicht aufgehoben wird, keinen Verkehr mit denselben haben. Gewiss ist die Uebersetzung von Valesius: Seque ob eam causam ab illorum communione discessurum, dem Sinne des hl. Dionysius entsprechend, aber dem Wortlaut nach richtiger übersetzt Pearson (Annal. Cypr. ann. 256 n. 5): Neque cum illis communionem habiturum, und auch die Interpretation Roncaglias (l. c. p. 104): Haec verba Dionysii .. Stephanum scripsisse, se nolle communicare cum iis, qui haereticos rebaptizabant, *excommunicationem jam latam continent*, ist durch den bloßen Wortlaut unserer Stelle noch nicht ausgeschlossen.

[47]) Vgl. Lipsius aaO. S. 217.

[48]) Im Einklang hiemit redet Firmilian in c. 6 nur von einem Friedensbruch des Papstes mit den Afrikanern, nicht mit den asiatischen Anabaptisten: In ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens *adversus vos* pacem, quam semper antedecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt.

[49]) Hiemit erledigt sich auch die bereits oben S. 474 gestreifte Mosheim-Rettberg-Lipsius'sche Hypothese, wornach das von Cyprian in Ep. 74 bekämpfte Schreiben Stephans, ‚wie Mosheim zuerst gesehen, noch nicht die förmliche Excommunication enthielt'. Erst später, in einem zweiten Schreiben ‚folgte dann die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft durch Stephanus. Das leider wieder verlorene Actenstück war in den maßlosesten Ausdrücken gehalten; wie wir durch Firmilianus erfahren, schalt der Römer seinen carthagischen Collegen pseudochristus, pseudoapostolus, dolosus operarius'. (Lipsius aaO. S. 216. In gleichem Sinne Rettberg aaO. S. 181 ff.) Da der Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Rom und Carthago auch nach Firmilians Darstellung ein blos factischer, nicht formeller, in Form einer ausdrücklichen Excommunicationserklärung erfolgter war, so ist außer dem Briefe Stephans mit der Excommunicationsandrohung ein weiteres ‚Actenstück', welches die formelle Excommunicationsverhängung enthielt, von

römischer Seite nicht erflossen, die fraglichen injuriösen Aeußerungen Stephans über den hl. Cyprian standen also auch nicht in einem solchen päpstlichen Schriftstück, sondern es handelt sich hier augenscheinlich um mündliche Aeußerungen, welche Stephanus gelegentlich der Zurückweisung und zur Motivierung der Abweisung der afrikanischen Gesandtschaft gethan hatte. — Auch die Unterlage, die Voraussetzung, auf welcher die Hypothese der genannten Autoren aufgebaut ist, steht auf schwachen Füßen. ‚Erst Mosheim', lesen wir bei Rettberg (aaO. S. 181), ‚hat die Entdeckung gemacht, daß auf diese (in der Ep. 74 kritisierte) Stephanische Antwort ein abermaliges Schreiben von Cyprian ergieng, durch das erst jener heftige Brief des Stephanus (mit den Invectiven vom pseudochristus usw.) motiviert wurde; freilich sind beide letzteren Briefe als verloren gegangen zu betrachten'. Rettberg stützt sich darauf, daß im Briefe Firmilians viele Argumente aus Cyprian gegen Stephan wiedergegeben sind, welche aber in dem Synodalschreiben Cyprians an Stephan, welche als Ep. 72 uns bekannt ist, nicht enthalten sind. Folglich müsse Cyprian ein weiteres Schreiben an Stephan abgesandt haben, aus welchem dann Firmilian diese Gegenargumente entnommen habe. Die Sache liegt nach unserer Meinung erheblich einfacher. Wie wir schon früher (oben S. 215 ff.) nachgewiesen haben, sind die bezüglichen Gegenargumente gegen Stephan alle aus dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) entlehnt und von Firmilian in freier Fassung wiedergegeben. Und wenn Firmilian das ein respondere auf das Schreiben des Papstes nennt (Ep. 75, 5. 7), so folgt noch lange nicht, daß dieses respondere in einem an P. Stephan selbst adressierten Briefe geschehen ist. Rettberg (aaO. S. 182) gibt auch zu, daß ‚diese sämmtlichen Gründe, die Firmilian als cyprianisch bezeichnet, in dem Schreiben an Pompejus sich finden', aber man müsse annehmen, daß Cyprians ‚zweiter Brief an den Stephanus und die Antwort an den Pompejus gleichzeitig, der eine also nur ein Nachklang des anderen ist; die Ideenreihe war ihm damals gerade geläufig, und so finden sich in beiden Briefen Spuren derselben Gedanken'. Aber warum neben dem uns bekannten Brief an Pompejus, der doch auch als Vorlage für Firmilian dienen konnte, noch einen uns unbekannten zweiten Brief Cyprians an Stephan annehmen? Mosheim (aaO.) motiviert diese Annahme erstlich damit, daß sich die Citate im Briefe Firmilians mit den correspondierenden Stellen im Briefe an Pompejus nicht ganz decken. Aber das liegt einfach daran, daß Firmilian aus dem Gedächtnis citiert (Ep. 75, 4) und seine Vorlage frei wiedergibt. Gewichtiger, aber auch nicht entscheidend, ist der zweite Grund Mosheims: Praeterea ex ipsis, quae dedimus, Firmiliani verbis manifestum, agi ab eo non de privata *unius* ad privatum epistola, verum de *communi* Afrorum epistola: Quae *a vobis*, inquit, scripta sunt, legi: *vos* jam probastis: *vos* respondistis. Darauf ist zu erwidern, daß Firmilian die ihm vorliegende Correspondenz Cyprians in der Ketzertaufsache als Ganzes ins Auge faßt und auch als Ganzes citiert, und da er also nicht unterscheidet zwischen den Briefen, welche Cyprian blos im eigenen Namen (Ep. 69 71 73 74), und zwischen den Synodalbriefen, welche Cyprian zugleich im Namen seiner afrikanischen Collegen geschrieben hat (Ep. 70 72), so erklären sich die Wendungen: Quae *a vobis* scripta sunt; *vos* jam probastis; a *vobis* respon-

sum est. Ep. 75, 4 bezeichnet Firmilian es ausdrücklich als seine Absicht: ea, quae a *vobis* scripta sunt, .. retexere. Nun bringt aber Firmilians Brief nicht blos Excerpte und Gedanken aus dem Synodalschreiben Ep. 70, ferner nicht blos aus dem Briefe an Pompejus, dessen Inhalt in das angebliche zweite Synodalschreiben Cyprians an Stephan hineingearbeitet sein soll, sondern auch aus Ep. 69 71 73 (vgl. oben S. 214 ff.), welche letztere Briefe Cyprian im eigenen Namen geschrieben hatte. Ein Beweis, wie gewagt die Schlussfolgerung Mosheims ist. Oder sollen wir vielleicht annehmen, daß Cyprian auch diese Argumente aus Ep. 69 71 73 in seinen uns verloren gegangenen zweiten Brief an Stephanus hineingearbeitet hat? Endlich zeigt schon der Wortlaut darauf hin, daß wir es in der Ep. 75 nicht mit Stellen aus einem angeblichen Schreiben Cyprians an den Papst zu thun haben. Wenn es zB. Ep 75, 5 heißt: Quantum ad id pertineat, quod Stephanus dixit . ., plenissime vos respondistis, *neminem tam stultum esse* etc., oder Ep. 75, 7: Sed et ad illam partem bene a vobis responsum est, ubi Stephanus in epistola sua dixit . . vos jam probastis, *satis ridiculum* esse etc.: ist es wahrscheinlich, daß wir da Citate aus einem an den Papst selbst gerichteten Schreiben Cyprians — auch deren freie Wiedergabe zugegeben — vor uns haben?

[50]) Ad Euseb. H. E. VII, 5: Illud quoque observandum est, quod in supradicto loco scribit Firmilianus, Stephanum pacem cum Afris et Orientalibus *vario discordiae genere* rupisse. Nam et inde colligi potest, non fuisse prolatam a Stephano adversus illos excommunicationis sententiam. Certe si Stephanus excommunicationis sententiam n eos protulisset, *non utique vario genere cum utrisque rupisset, sed uno eodemque modo*, excommunicationis videlicet sententia, *tam Afros quam Orientales percussisset*.

[51]) Ad ann. Baron. 259, Pagii 256 n. 12.

[52]) Daß P. Stephan bezüglich der Excommunication, sei es der erklärten oder der blos angedrohten, die Orientalen auf gleichem Fuße mit den Afrikanern behandelt habe, ist schon an sich wahrscheinlich, wird aber auch bei Eusebius genugsam angedeutet. So in der schon angezogenen Stelle aus Dionysius des Großen Brief an P. Xystus: *Ἐπεστάλκει .. καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιάνου .. ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν.* Und in demselben Capitel (VII, 5), wo es in demselben Excerpt aus Dionys' Brief heißt: *Καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα.*

[53]) Vgl. Fechtrup aaO. S. 234: ‚Vielmehr glauben wir, daß Stephan, als er die Widersetzlichkeit der orientalischen Bischöfe erfuhr, die Kirchengemeinschaft wirklich mit ihnen aufhob. Denn es paßt schlecht zu dem entschiedenen und energischen Charakter des Papstes, sich mit der bloßen Drohung zu begnügen, und Firmilian sagt es uns ausdrücklich, daß er mit ihnen den Frieden gebrochen habe'.

[54]) Ep. 75, 25: *Pacem cum singulis* vario discordiae genere *rumpentem*, modo cum orientalibus, .. modo vobiscum, qui in meridie estis. Vgl. c. 24, wo Stephan also apostrophiert wird: Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus *scidisti? Excidisti enim te ipsum,* noli te fallere, si quidem ille est vere schismaticus,

qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas, omnes a te abstineri posse, *solum te ab omnibus abstinuisti.*

[55]) Cf. *Holzclau*, De sacram. in gen. diss. 2 c. 2 a. 2 n. 136: Nihil meretur (Firmiliani epistola) fidei, utpote a viro scripta perquam subirato ac aestu nimio contra Stephanum, atque idcirco res supra verum exaggerante, *excommunicationem intentatam pro lata jam venditante.*

[56]) Das legt auch der Ausdruck bei *Cyprian.* Ep. 74, 8: Abstinendos putat nahe.

[57]) Allerdings kam die Drohung trotzdem auch später nicht zur Vollstreckung. Noch im Anfang der Regierung des P. Xystus II stand die Sache auf demselben Fleck, und noch immer schwebte die Excommunicationsandrohung. Nachdem Dionys d. Gr. in seinem von Eusebius (VII, 5) excerpierten Brief an P. Xystus gesagt: *Ἐπεστάλκει μὲν οὖν (Στέφανος) πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιάνου . . ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἱρετικοὺς (φησὶν) ἀναβαπτίζουσι*, beginnt er sofort und unmittelbar darauf seine Intercession für die dissentierenden Bischöfe: *Καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος κτλ.* Also ein weiterer solenner Act als die erste Excommunicationsandrohung war seitdem seitens des römischen Stuhles nicht erflossen. Wir dürfen wohl annehmen, daß — außer den sich immer ernster für die Kirche gestaltenden Zeitverhältnissen — gerade die Vermittlungsthätigkeit des hl. Dionysius es war, welche ein weiteres Vorgehen Roms gegen die in der Ketzertaufsache opponierenden Bischöfe hintanhielt.

[58]) Cf. *Jungmann*, Dissert. in hist. eccl. I, 327: Firmilianus . . excommunicationis comminationem habet ut pacis rupturam. — Roncaglia (aaO. S. 104) schießt darum weit über das Ziel hinaus, wenn er also argumentiert: Futilis autem omnino ea videtur Natalis responsio, qua dixit, Firmilianum comminatoriam excommunicationem iisdem descripsisse characteribus, ac si lata revera fuisset, quia animo in Stephanum subirato calamum sumpsit. Futilis, inquam, omnino mihi est hujusmodi responsio, quia statim convinceretur Firmilianum omnes christiane vivendi honestatisque regulas oblitum fuisse, si, ut in Stephanum odium conflaret, in re tam gravi *mentitus esset*; ac quod Stephanus tantum minitabatur, jam actum dixisset et injuriam jam ut irrogatam scripsisset. Allerdings würde — darin kann man Roncaglia Recht geben — der Umstand, quia Firmilianus animo in Stephanum subirato calamum sumpsit, noch kein ausreichender Grund sein, um dem Bischofe von Cäsarea eine ‚Lüge‘ zu imputieren. Aber um eine Lüge handelte es sich hier auch nicht im entferntesten.

[59]) Vgl. oben Note 48.

[60]) L. c. p. 494.

[61]) Conciliengeschichte I², 84.

[62]) Vgl. diese Zeitschr. 1881 S. 199.

[63]) AaO. S. 217.

[64]) Schon Mattes (Tübinger Theol. Quartalschr. 1849 S. 587) vertritt die richtige Ansicht: „Im Gegentheil sprechen überwiegende Gründe für die Annahme, genanntes Concil sei abgehalten worden, ehe die Antwort des Papstes angekommen‘.

[65]) AaO. S. 193 ff.

[66]) Auch O. Ritschl (aaO. S. 112 f.) kommt, obwohl er anscheinend Grisars Abhandlung nicht kennt, zu demselben Resultat. — Auffallender Weise ist noch in der 1892 erschienen 2. Auflage von Schwanes Dogmengeschichte (I 524) die alte Auffassung des 3. carthagischen Concils als ‚Oppositionsconcils' vorgetragen, ohne von Grisars Untersuchungen Erwähnung zu thun.

[67]) Wie man doch annehmen müsste, wenn zB. Schwane Recht hätte mit der Bemerkung (aaO.): ‚Cyprian wollte sich dabei (beim Decrete Stephans) nicht beruhigen; er legte die Sache nochmals einer Synode zu Carthago vor'.

[68]) Vgl. den Anfang des Concilsprotokolls (Opp. S. Cyprian. ed. Hartel I 435).

[69]) Cf. Vot. 8: Lectis litteris Cypriani .. ad Jubajanum *itemque ad Stephanum*. — Baluze (Migne, PL. 3, 1058) bezeichnet allerdings das itemque ad Stephanum als additamentum vetus, da weder in der Einleitung zu den Concilsacten noch in der Eröffnungsrede Cyprians der Verlesung eines solchen Briefes Erwähnung geschehe; aber da nicht blos alle alten Codices (bis auf einen) diesen Beisatz haben, sondern auch schon Augustinus (De bapt. c. Donat. l. VI c. 15 n. 25) diesen Zusatz in den von ihm benützten Acten vorgefunden, so ist an dessen Echtheit nicht zu zweifeln.

[70]) Ep. 73, 26: *Nemini praescribentes aut praejudicantes,* quominus unusquisque episcoporum, quod putat, faciat, *habens arbitrii sui liberam potestatem.*

[71]) Ep. 69, 17: *Nemini praescribentes,* quominus statuat, quod putat unusquisque praepositus, *actus sui rationem Domino redditurus.*

[72]) Ep. 55, 21: Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria cluserunt. *Non tamen* a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut *catholicae ecclesiae unitatem* vel duritiae vel censurae suae obstinatione *ruperunt,* ut, quia apud alios adulterio pax dabatur, qui non dabat, *de ecclesia separaretur.* Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, *actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus.*

[73]) Ep. 66, 3 schreibt Cyprian dem Bischof Florentius Puppianus, der sich eine ungebürliche Kritik über Cyprians Amtsführung erlaubt hatte: Tu, qui te *episcopum episcopi* et *judicem judicis* ad tempus *a Deo dati* constituis. (Vgl. hiezu diese Zeitschrift 1890 S. 217).

[74]) Möglich wäre es vielleicht noch, daß der hl. Cyprian, dem die für die Sache des rebaptismus wenig günstige Stellung des Papstes bekannt war, welcher vielleicht auch über das geplante inhibitorische Verfahren Stephans unterrichtet war, zugleich und indirect einen Wink nach Rom geben wollte, von seiner kirchlichen Primatialstellung nicht zur Unzeit und am unrechten Orte Gebrauch zu machen, sondern sich den toleranten Standpunkt Cyprians und seiner afrikanischen Collegen zum Muster zu nehmen.

[75]) Vgl. Peters, Der hl. Cyprian S. 516. Grisar aaO. S. 204. Aehnlich schon Suysken (aaO. S. 301) und Holzclau (aaO.). — Ep. 72, 3 schreibt Cyprian zugleich im Namen der übrigen zum Concil versammelten afrikanischen Bischöfe an P. Stephan selbst: Quare *nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus*, quando habeat in ecclesiae administratione *voluntatis suae arbitrium liberum* unusquisque praepositus. *rationem actus sui Domino redditurus*. — O. Ritschl (aaO. S. 115) sucht es wahrscheinlich zu machen, daß das an P. Stephan gerichtete Synodalschreiben, welches uns in Ep. 72 vorliegt, nicht dem zweiten, sondern dem dritten carthagischen Concil zuzuweisen sei. Hat Ritschl Recht (auch Zöpffel in der ‚Theol. Literaturztg.' 1885 Nr. 14 Sp. 327 f. tritt Ritschl in diesem Punkte bei), dann hätten wir in der eben citierten Stelle die authentische Interpretation des in Frage stehenden Passus aus Cyprians Eröffnungsrede. Wir können nun allerdings den Beweis für diese Ansicht durch Ritschl nicht erbracht sehen. Denn die Voraussetzung R.s, daß vor dem dritten Concil kein Synodalschreiben an P. Stephan in der Ketzertaufangelegenheit gerichtet worden, trifft nicht zu. Denn im Vot. 8 der dritten carthagischen Synode wird ausdrücklich ein Brief an Stephanus erwähnt, während Ep. 74, 1 das Decret Stephans als Antwort auf ein Synodalschreiben (quid *mihi* ad litteras *nostras* Stephanus frater noster *rescripserit*) charakterisiert wird. Wie wir gleich nachweisen werden, konnte das Synodalschreiben der dritten Synode, welches eine eigene Gesandtschaft von Bischöfen (Ep. 75, 25) nach Rom brachte, noch nicht an den Papst gelangt sein, als derselbe sein Rescript mit dem Verbote der Wiedertaufe der in der Häresie Getauften erließ. Das Rescript Stephans stellt sich darum als Antwort auf ein früheres Synodalschreiben dar. Aber auch wenn Ep. 72, wie es wahrscheinlich ist, dem zweiten Concil zuzuweisen ist, so bleibt doch immerhin die von uns excerpierte Stelle ein sicherer Fingerzeig, wie der ganz parallele Passus in Cyprians Eröffnungsrede zum dritten carthagischen Concil zu verstehen ist.

[76]) Prudentius Maranus, Pagi u. a. meinten, die fragliche, vom P. Stephan zurückgewiesene Gesandtschaft sei von der zweiten carthagischen Synode nach Rom abgeordnet worden, während De Smedt (aaO. S. 232 f.) sie gar schon dem ersten carthagischen Concil zutheilt. Dagegen spricht schon — außer dem im Text erwähnten Grunde — der Umstand, daß im damaligen Stadium des Streites eine solche schroffe Behandlung der mit den Beschlüssen des ersten bezw. zweiten Concils in Rom anlangenden Gesandten gänzlich unmotiviert gewesen wäre. Vgl. auch Tillemont aaO. S. 155.

[77]) Wenn Prudentius Maranus meinte, es sei dem milden Sinne Cyprians zuzuschreiben, daß er die unbrüderliche Behandlung der abgesandten afrikanischen Bischöfe durch Stephan nicht erwähnte, so hat dem gegenüber schon Suysken (aaO. S. 305) geltend gemacht, daß die Gemüthsstimmung, welche die Ep. 74 athmet, den gewohnten milden Sinn des Heiligen nur allzusehr vermissen lasse. Und wir möchten meinen, wenn die sonstige milde Gesinnung Cyprians nicht hinderte, daß derselbe (Ep. 74, 8) den Papst Stephan ‚einen Feind der Christen und einen Freund der Häretiker' nannte, ihm Verrath am Glauben, Verrath an der Wahrheit vor-

warf, so konnte sie ihn auch nicht hindern, in demselben Briefe die abstoßende Handlungsweise gegen die Cyprianische Gesandtschaft zu erwähnen.

[78]) Man vergleiche aaO.: Dat honorem Deo, qui unitatem et veritatem de divina lege venientem non tenens haereses contra ecclesiam vindicat? Dat honorem Deo, qui haereticorum amicus et *inimicus christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tenentes abstinendos putat?* An diese schweren Vorwürfe, an die Erwähnung der Excommunicationsandrohung musste sich naturgemäß die Erwähnung der verletzenden Behandlung der afrikanischen Synodaldelegierten durch Stephan schließen, falls Cyprian bei Abfassung der Ep. 74 Kenntnis davon hatte.

[79]) Fechtrup (aaO. S. 216) setzt den Brief an Pompejus auch vor die große Herbstsynode des Jahres 256 (das dritte carthagische Concil), ‚da diese sonst gewiss erwähnt wäre'. Aber hiefür, daß auch das genannte Concil in Ep. 74 hätte erwähnt werden müssen, ist kein zwingender Grund vorhanden. Der Adressat des 74. Briefes ist doch wohl identisch mit dem Pompejus Sabratensis, welcher in Vot. 83—85 des dritten carthagischen Concils erwähnt wird. Darnach war derselbe allerdings nicht persönlich auf der Herbstsynode von 256 anwesend (wohl aber, wie es scheint, auf dem zweiten carthagischen Concil, worauf das quid *mihi* ad litteras *nostras* Stephanus rescripserit in Ep. 74, 1 hindeutet); aber er hatte sich durch Natalis ab Oëa vertreten lassen und war ebendeshalb durch diesen seinen Mandatar über die Verhandlungen der dritten Synode bereits genügend unterrichtet, so daß eine Erwähnung durch Cyprian in Ep. 74 überflüssig war. Allerdings wenn die Synode vom Herbst 256 ein ‚Oppositionsconcil' gegen den Papst und sein Decret gewesen wäre, wie man gewöhnlich (auch Fechtrup) annimmt, dann wäre es allerdings nahegelegen, sich auf dieses Concil zu beziehen, wenn die Abfassung der Ep. 74 nach demselben fiel. Aber das ‚Oppositionsconcil' ist, wie bewiesen, eine durchaus unhaltbare Voraussetzung.

[80]) Möglicher Weise traf der Brief Stephans mit der peremptorischen Excommunicationsandrohung zwar nach Schluss des dritten carthagischen Concils in Afrika ein, aber doch noch vor Abgang der bischöflichen Gesandtschaft. Bei dieser Annahme, welche allerdings nur den Wert einer Vermuthung hat, würde sich die ungnädige Behandlung der Cyprianischen Gesandtschaft durch Stephan noch leichter erklären. In diesem Falle lag eine wirkliche Renitenz, ein wirklicher Ungehorsam gegen das peremptorische Edict des Papstes seitens der Afrikaner vor. Diese Renitenz der trotz des päpstlichen Edictes auf ihren gegentheiligen Beschlüssen beharrenden Afrikaner zu brechen und zu strafen, gieng der Papst in der von Firmilian referierten schroffen Weise vor, schnitt den Delegierten Cyprians nicht blos jede weitere Verhandlung über die Ketzertaufangelegenheit ab, sondern verweigerte ihnen auch jede weitere Gemeinschaft, sogar die gastliche Aufnahme bei den römischen Christen.

[81]) L. c. col. 1268 sq.: Nonne Stephano *speciales* quaedam et *occultae* accedere potuerunt rationes, quae ipsum cum legatis illis ita se gerere coegerint? . . Ita et Stephano metuendum erat, *ne quid Romae moverent* Afri ac Cypriani, cujus magnum erat in Urbe nomen, conciliorumque ejus auctoritate nec non ratione humana abuterentur,

ut apostolicae traditionis veritatem labefactarent .. Ipsi nimirum metuendum erat, ne, si blandius cum eis ageret, errori eorum connivere atque inanes adversus illos minas jactasse videretur.

[82]) Diese Deutung gegen den päpstlichen Primat erhält insbesondere durch den allerdings sehr unglücklich gerathenen Schlussſatz der Cyprianischen Eröffnungsrede eine scheinbar mächtige Stütze: Exspectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui *unus* et *solus* habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi.

[83]) *Coustant* l. c. col. 1269: Ita quidem cum illis egit (Stephanus), quomodo agi solet cum eis, qui excommunicati censentur: sed interdum hujusmodi agendi ratio tantum est *suspensae, non penitus sublatae* communionis indicium.

Dr. Pusey und Cardinal Newman.

Von **Athanasius Zimmermann** S. J.

Die zahlreichen Schriften über die Oxford-Bewegung ergänzen sich gegenseitig. Mit unübertroffener Meisterschaft hat das Haupt der Bewegung, Newman, den Ursprung und die Entwicklung der größten geistigen Strömung in England seit der Reformation geschildert. A. Froude hat hervorgehoben, welch leitenden Einfluss sein Bruder Hurrell Froude auf Newman geübt; Isaac Williams, Lock und Shairp beleuchten das Verhältnis Kebles zu Newman und der Bewegung; Wilfrid Ward hat gezeigt, wie sein Vater George Ward in die Bewegung eingegriffen und Newman vorwärts getrieben habe, Church schildert ganz eingehend das kopflose und thörichte Vorgehen der Vorsteher der Collegien und die Widersprüche, in die sich die liberale theologische Partei verwickelte. T. Mozley gibt mehr die Anekdoten und Erinnerungen aus jenen Tagen. In keinem der obengenannten Werke, auch nicht in dem von Anna Mozley herausgegebenen Briefwechsel Newmans, ist Puseys Stellung und Bedeutung hinlänglich hervorgehoben. Der jüngst verstorbene Kanonikus Liddon hat durch die zwei Bände, welche seine Freunde Johnston und Wilson herausgegeben haben[1]), diese Lücke ausgefüllt und eine Menge von Briefen und anderen wichtigen Documenten, die bisher unveröffentlicht oder schwer zu-

---

[1]) *Liddon* H. P., Life of Edward Bouverie Pusey. Vol. I (1800—36), XVI, 479 p.: Vol. II (1836—40), VIII, 530 p. London, Longmans, 1893.

gänglich waren, ans Licht gezogen. Die vorliegenden Bände haben schon als Quellensammlung bleibenden Wert. Der bezeichnete Kanzelredner hat sich jedoch auch als tüchtigen Biographen bewährt; der zukünftige Geschichtschreiber der englischen Kirche im 19. Jahrhundert wird an diesem Werke nicht vorübergehen können.

Die Reaction gegen die strenge Richtung des Calvinismus, den Puritanismus, machte sich schon während der Regierung Elisabeths und Jacobs I geltend, noch mehr aber unter Karl I. Die Führer dieser Bewegung waren zu abhängig von der aus politischen Gründen verhassten Regierung, und konnten schon deshalb die Sympathien des Volkes sich nicht erwerben. Eigentlich volksthümlich wurde die von Wesley, Whitefield und Genossen eingeleitete Bewegung, die auch in der Staatskirche neues Leben hervorrief, die sogenannte evangelische Erneuerung (evangelical revival). Die Wirkungen dieser Erneuerung waren nicht nachhaltig und konnten es nicht sein, denn die Lehre, welche die Evangelicalen vortrugen, waren einseitig und unvollkommen. Die Evangelicalen betonten zu sehr die Nothwendigkeit des Glaubens, der Buße, trugen den verderblichen Irrthum von der Heilsgewissheit vor und schlossen manche im Evangelium enthaltene Lehren von ihrem Lehrsystem ganz aus. ‚Sie stellten, wie Liddon richtig bemerkt, die Erklärung des Evangeliums unter den Bann einer falschen Tradition, sie beschränkten ihre Lehre auf einige Capitel des hl. Paulus mit Ausschluss des alten Testamentes, des Lebens und der Thaten des Herrn, sie legten wohl Nachdruck auf die Heilsnothwendigkeit, aber nicht auf den Willen Gottes, auf Frömmigkeit, aber nicht auf das sacramentale System‘. Die Religion der Evangelicalen war zu subjectiv, schwärmerisch und phantastisch, als daß sie den Angriffen der rationalistischen Theologen der Staatskirche hätte widerstehen können. Der Einfluss der Evangelicalen, unter denen sich manche wohlmeinende, fromme Männer befanden, war meistens rein persönlich und konnte den Strom des Rationalismus und Latitudinarismus nicht hemmen. Auch in Oxford, der Hochburg des Anglicanismus, hatte eine liberal theologische Richtung Eingang gefunden. Das Haupt dieser neuen Schule war Blanco White, ein abgefallener spanischer Priester, der den Oxforder Professoren durch seine ausgedehnte Gelehrsamkeit, seine Dialektik und seinen Scharfsinn imponierte. Wohl bewandert in der scholastischen Philosophie und Theologie, die niemand

mit Ausnahme von einem oder zwei Gelehrten Englands außer dem Namen nach kannte, verstand er es, seine skeptischen Ansichten plausibel zu machen. Zu seinen Anhängern zählte Thomas Arnold, der berühmte Schulmann, dessen theologische Ansichten so vage waren, daß er allen Ernstes eine Reunion aller Secten Englands durch Parlamentsbeschluss beantragte. Jede Secte sollte ihre eigenen Lehren und Cultusformen beibehalten, gleichwohl sollten alle Secten eine Kirche bilden. Dr. Whately (später Erzbischof von Dublin), ein gewandter Dialektiker, dem jedoch gründliche theologische Kenntnisse fehlten und der viel zu übermüthig war, als daß er sich dieselben hätte aneignen sollen, war ein weiterer Schüler Blanco Whites; ebenso Hawkins, der Vorsteher vom Oriel-Colleg. Der Mann, der zu den Füßen Blanco Whites saß und seine Lehren mit großer Begier in sich aufnahm und verarbeitete, war Dr. Hampden. Gleich dem Meister unterschied er zwischen der ursprünglichen evangelischen Lehre und der Verschlechterung und Verderbnis dieser Lehre durch das Heidenthum, das Mittelalter, den Protestantismus und den Romanismus, zwischen dem echten Kern und den menschlichen Zuthaten. Hampden war ein unlogischer Kopf und ein schlechter Stilist, seine Bampton Lectures hatten zur Zeit ihres Erscheinens wenig Beachtung gefunden und verdanken ihre Berühmtheit den Angriffen der Tractarianer auf dieselben. Noch größeren Anstoß jedoch gab eine Flugschrift vom Jahre 1834, in der Socinianer und Christen auf dieselbe Stufe gestellt wurden. Keble, Hurrell Froude und Newman, welche die Nothwendigkeit einer Erneuerung der Staatskirche einsahen, glaubten derselben den besten Dienst zu erweisen durch ein Zurückgehen auf die Lehre der Urkirche und durch Wiederbelebung der Frömmigkeit. Pusey blieb der Bewegung anfangs fern, stand übrigens bei manchen Orthodoxen im Verdacht, weil er in einer Erstlingsschrift die protestantische Theologie Deutschlands mit großem Eifer gegen Rose, einen der Mitbegründer des Tractarianismus, vertheidigt hatte.

Diese Schrift Puseys, An historical enquiry into the probable causes of the rationalistic character of German theology, machte nicht nur in England, sondern auch in Deutschland großes Aufsehen und wurde ins Deutsche übertragen unter dem Titel: Das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in Deutschland, ein historischer Versuch. Newmans Verehrung für Pusey und

seine Freude darüber, daß er der Bewegung die Autorität seines Namens lieh, sind bekannt aus der Apologie; weniger bekannt ist, daß die Rücksicht auf Pusey Newman so lange im protestantischen Lager zurückhielt. Newman war nicht einfach Gesinnungsgenosse Puseys, sondern der intimste Freund der ganzen Familie. Maria, die Frau Puseys, Lucia, die älteste Tochter, ehrten und liebten in Newman nicht nur den Hausfreund, sondern den geistlichen Führer und Vater ihrer Seelen. Die herrlichen Predigten Newmans waren seit Jahren die geistige Nahrung der Mutter und Tochter gewesen, beide hatten sich bemüht, das hohe christliche Ideal, das in diesen Predigten vor Augen gestellt wurde, zu verwirklichen, beide hatten in Krankheiten und Leiden Trost und Freude aus diesen Predigten geschöpft. Die Briefe der Frau Pusey an Newman und seine Antworten, der Brief, in dem Pusey den Tod seiner Tochter Lucia dem Freunde meldet, und Newmans Trostschreiben sind überaus rührend und schön. Man muss die Correspondenz zwischen Pusey und Newman, die uns hier vorliegt, gelesen haben, um zu verstehen, wie schwer es für Newman wurde, sein Herz dem Freunde zu eröffnen, demselben klar zu machen, daß er an der anglicanischen Kirche verzweifelt habe. Pusey kann auch die klarsten Ausdrücke nicht verstehen, er sieht die Divergenzen zwischen Newman und sich nicht ein, er ist peinlich berührt, wenn man ihn auf die Unterschiede aufmerksam macht. Keble und Pusey ist es zuzuschreiben, daß Newman so lange mit seinem Austritt aus der Staatskirche zögerte.

Pusey und Keble hatten von der eigentlichen Lehre des Anglicanismus überaus verschwommene Ideen und konnten nicht sehen, daß sie sich durch die Annahme von katholischen Obersätzen in Widerspruch setzten mit der Lehre der anglicanischen Theologen. Die Behauptung Kebles: ‚Wir stimmen den Obersätzen Roms zu, sind aber abweichender Ansicht betreffs der Untersätze‘ zeigt so ganz den Mangel an logischem Denken. Newman war weit consequenter und hatte die Unterscheidungslehren weit sorgfältiger studiert als seine Freunde, die sich überall nur fragten, was der anglicanischen Kirche nützlich und vortheilhaft sei, nie was mit gesunder Logik sich vereinbaren lasse. Selbst Newman, dessen Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe über allen Zweifel erhaben ist, konnte sich von dem Einflusse, den seine Freunde auf ihn ausübten, nicht ganz frei machen. In seinen Ausführungen legte er sich zu häufig die

Fragen vor: Werden diese Sätze die Hinneigung zu Rom befördern? werden sie die Gemüther in der Anhänglichkeit an die anglicanische Kirche befestigen? wie weit bin ich berechtigt, meine volle Herzensmeinung auszusprechen, wie weit bin ich verpflichtet, aus Rücksicht für andere meine wahre Gesinnung zu verbergen? Der Ehrgeiz, die Liebe zur Bequemlichkeit und zum Genuss hatten für Newman keinen Reiz; was ihm die Trennung schwer machte, war die Zuneigung und Freundschaft Puseys und so mancher älterer Freunde; die protestantischen Gegner konnten in dem Zögern desselben nur Mangel an Aufrichtigkeit sehen, selbst die anglicanischen Freunde wurden irre, denn sie glaubten, Newman sei entschlossen in der Staatskirche zu bleiben. Der Unterschied zwischen Pusey, Keble und Newman war dieser: letzterer wollte die Kirche, welche seine Lehre verwarf, verlassen, die beiden anderen waren entschlossen in der Kirche zu bleiben und dabei auch im Widerstand gegen die geistliche Obrigkeit ihre Ansichten festzuhalten. So sehr sich auch die älteren Tractarianer von den Ritualisten unterscheiden mögen, darin stimmen sie mit einander überein, daß sie ihr Urtheil dem der geistlichen Obern nicht unterwarfen, und mit größerer oder geringerer Halsstarrigkeit sich den Anordnungen der Bischöfe widersetzten. Die Oxford-Bewegung hat gleich allen früheren Bewegungen die Gründung einer neuen Secte zur Folge gehabt. Die Tractarianer und ihre Nachfolger, die Ritualisten, sind nicht weniger eine Secte als die Methodisten, obgleich sie äußerlich zum Verbande der Staatskirche gehören.

Auch Wesley hatte sich alle erdenkliche Mühe gegeben, mit seinen Genossen in der Staatskirche zu bleiben, war aber mit seinem Plan an dem Widerstand des Staatsklerus gescheitert; der Klerus von heutzutage ist milder und duldet alle, sofern sie nur ein Zeichen der äußerlichen Unterwerfung geben.

Nicht Newman, das erfahren wir aus Liddons Buch (II 3), hat den Kampf gegen den Katholicismus (Romanismus) befürwortet, sondern Pusey. Natürlich war es wiederum Newman, dem die schwerste Aufgabe zufiel; er schrieb auf Puseys Veranlassung die berühmten Vorlesungen ‚Ueber das prophetische Amt in der Kirche‘ — und ließ sich in eine Controverse mit Dr. (später Cardinal) Wiseman ein (1836). Das Studium der katholischen Theologen trug für Newman reichliche Früchte und brachte ihn der katholischen Kirche viel näher, so daß selbst Pusey sich veranlaßt

sah, einige Aenderungen in Newmans Flugschrift ‚Ueber die Gebete zu den Verstorbenen' vorzuschlagen. Newman schien den Katholiken zu viel zuzugeben, zu aufrichtig und zu ehrlich zu sein; an eine solche Kampfweise gegen die Katholiken war man in England nicht gewohnt. Die Puritaner und Latitudinarier verfehlten natürlich nicht, Newman und die übrigen Tractarianer als Romanisten zu verschreien und sie des Eidbruches zu bezichtigen, da sie sich auf die 39 Artikel verpflichtet hätten.

Diese Anklagen der Ultras unter den Protestanten und zugleich das Drängen jüngerer Freunde, welche zum Katholicismus hinneigten, führten zu dem Versuche, den 39 Artikeln eine antiprotestantische, katholische Deutung zu geben, zu zeigen, daß ein Anglicaner trotz der Artikel die meisten katholischen Lehren halten könne.

Die Resultate seiner Forschung legte Newman in Tract 90 nieder. Tract 90 rief nur deshalb einen so großen Unwillen hervor, weil man sich seit langer Zeit mit der puritanischen Auffassung der 39 Artikel begnügt, an eine historisch-grammatische Auslegung nicht gedacht hatte. Newman, der die Geschichte der Abfassung studiert hatte, wuſste, daß dieselben ein Compromiſs seien, ein Versuch beiden Parteien, der anglokatholischen und puritanischen, gerecht zu werden, d. h. nach keiner Seite hin Anstoß zu geben. Auf diese Thatsache sich stützend und durch die Unterscheidung zwischen katholischen Lehren, welche von den Päpsten und Concilien definiert werden, und katholischer Praxis, oder wie Newman es nannte, populären Anschauungen, gelang es ihm in vielen Fällen nachzuweisen, daß ein Gegensatz zwischen den 39 Artikeln und dem katholischen Dogma nicht bestehe. Pusey konnte ebensowenig als die übrigen Tractarianer den öffentlichen Unwillen gegen den Tract 90 verstehen. Newman, der sonst seine Fehlschlüsse freimüthig eingestand, vertheidigte seine Erklärung der 39 Artikel auch noch nach seinem Uebertritt. Die meisten neueren Gelehrten aller Schattierungen, selbst die heftigsten Gegner wie Abbott, bekennen, daß Newman sich ein großes Verdienst erworben durch Anwendung der grammatisch-kritischen Methode. Fünfundzwanzig Jahre später schrieb Pusey: ‚Ich glaube, der Tract hat die Artikel von Glossen, welche eine harte Kruste um dieselben gebildet hatten, befreit; die Deutung derselben im puritanischen Sinne, wie das früher geschah, wird künftig zum Widerspruch

herausfordern'. Eines geht aus den langjährigen Streitigkeiten zwischen den Tractarianern und ihren Gegnern klar hervor. Die wenigen Professoren der Theologie an den beiden Universitäten besaßen ein sehr bescheidenes Maß theologischer Kenntnisse und waren unfähig, ein Schriftstück grammatisch-historisch zu erklären. Einige der Bischöfe hatten sich einen Namen auf dem Gebiet der Philologie und Geschichte erworben, ein tüchtiger Theologe war unter ihnen nicht zu finden. Um das theologische Wissen der Vorsteher der Collegien in Oxford war es kaum besser bestellt. Gerade die allgemeine Unwissenheit jagte dem hohen und niederen Klerus großen Schrecken ein und ließ sie fürchten, man habe es auf Ausrottung des Protestantismus abgesehen. In ihrem blinden Eifer unterschied die protestantische Partei nicht zwischen den Tractarianern, die wirklich katholisierten, und denen, die um jeden Preis in der Staatskirche bleiben wollten. So geschah es, daß Pusey, der conservativste unter den Tractarianern, wegen einer in Oxford gehaltenen Predigt als der Ketzerei überwiesen verurtheilt wurde.

Am 14. Mai 1843 hielt Pusey die berühmte Predigt ,Die Eucharistie, ein Trost für die Reuigen', in der er seinen Zuhörern die Liebe Gottes gegen die reuigen Sünder in der Eucharistie als Sacrament und als Erinnerungsopfer klar machen wollte. In dem Sacramente lasse sich Christus, so führte Pusey aus, zu uns herab und sei unsere geistige Nahrung und Stütze, im Opfer setze er uns in den Stand, den Vater anzuflehen bei dem verdienstvollen Kreuzesopfer, welches Christus im Himmel in seiner eigenen göttlichen Person beständig dem Vater vorführe. Pusey glaubte sich gedeckt durch die Väterstellen, die er für seine Ansicht anführte, und durch die Bemerkung, daß er auf Controverspunkte nicht eingehen wolle. Dr. Wynter, der Vicekanzler, und Dr. Hawkins hatten der Predigt beigewohnt und sprachen über dieselbe auf dem Heimwege. Die Predigt hatte ihnen nicht gefallen, schien aber keine Handhabe zur gerichtlichen Verfolgung des Predigers zu bieten. Am 16. Mai erschien Fausset, Professor der Theologie, und beantragte eine gerichtliche Verfolgung Puseys. Der Vicekanzler bat infolge dessen Pusey um Einsendung seiner Predigt. Pusey erhielt die Erlaubnis, der Predigt, die er gehalten, die Belegstellen aus den Vätern hinzuzufügen. Fausset, Margaret-Professor, wurde zum Mitglied der Commission bestellt, war also Ankläger und Richter zugleich. Am 24. Mai hielt die Commission

ihre erste Sitzung, am 27. Mai fand eine zweite Sitzung statt. Jeder der sechs Doctoren hatte ein schriftliches Urtheil abgefasst, fünf verurtheilten die Predigt als ketzerisch, einer tadelte einige Stellen als indiscret und irreführend. Der Angeklagte wurde nicht verhört, die Stelle, welche man anstößig fand, wurde nicht namhaft gemacht, dagegen ließ man Pusey durch Dr. Jelf wissen, daß man, wenn er Widerruf leiste, die Klage fallen lassen wolle. Pusey ließ sich auf Unterhandlungen ein und versprach die ganze Angelegenheit geheim halten zu wollen auch vor Newman und Keble. Puseys Zugeständnisse befriedigten die Commissäre nicht, die am 2. Juni ihre Verurtheilung der Predigt veröffentlichten und Pusey für zwei Jahre suspendierten. Der Protest Puseys blieb unbeachtet. Die Gegner triumphierten. Newman fühlte das seinem Freunde zugefügte Unrecht tief, er legte seine Stelle als Pfarrer der Marienkirche nieder und hielt am 25. September seine letzte Predigt in Littlemore. „‚Der Abschied von Freunden“ (Parting of Friends) ist, sagt Liddon, vielleicht die pathetischste aller Predigten des großen Meisters im religiösen Pathos, es ist dieselbe der letzte, herzbrechende Ausdruck tiefer Noth, wie sie nur empfunden werden kann von einem Manne von außerordentlicher Empfindsamkeit, wenn er sich von der Pflicht zu einer neuen Laufbahn und zur Trennung von theueren, hochherzigen Freunden berufen fühlt, sie ist der Schrei, welcher der Welt verkündet, daß die Bemühungen behufs einer geistigen und religiösen Erneuerung, wie sie die Welt seit drei Jahrhunderten nicht gesehen, für einen der dabei Betheiligten mit einem Misserfolg endeten‘.

Wir geben hier die Apostrophe an die anglicanische Kirche wieder.

‚O meine Mutter, wie kommt es denn, daß alle guten Dinge dir zufließen und du sie nicht bewahren kannst, daß du Kinder gebierst und doch nicht wagst, dieselben als die eigenen anzuerkennen? Warum besitzest du nicht das Geschick, ihre Dienste zu benützen, das Herz, an ihrer Liebe dich zu erfreuen? wie kommt es, daß, was immer edel in seiner Absicht, zart oder tief in seiner Andacht ist, die Blume und die Verheißung von deinem Busen fällt und in deinen Armen kein Heim findet? Wer hat dir dieses Merkmal aufgedrückt, daß dein Leib nur Fehlgeburten zutage bringt, deine Brüste trocken sind, daß du ein Fremdling bist gegen dein eigenes Fleisch und grausam gegen deine Kleinen. Deine eigene Nachkommenschaft, die Frucht deines Leibes, die dich liebt und für

dich sich abmühen wollte, du betrachtest sie mit Furcht, als wäre sie ein Ungeheuer; oder du verabscheust sie als ein Aergernis — im besten Falle erträgst du dieselben, als ob sie gar kein Anrecht hätten an deine Geduld, Selbstbeherrschung, Wachsamkeit, als ob es gelte, sich ihrer, so gut es eben geht, zu entledigen. Du legst deinen Kindern die Verpflichtung auf, den ganzen Tag müßig dazustehen, wenn sie geduldet sein wollen, oder du heißest sie dahin gehen, wo sie mehr willkommen sind, oder du verkaufst sie um nichts dem vorübergehenden Fremden. Was willst du zu allerletzt thun?'

Erst zwei Jahre nach dieser ergreifenden Rede trennte sich Newman von der anglicanischen Kirche, die er schon lange nicht mehr als die wahre Kirche betrachtet hatte; Pusey und Keble theilten diese Ansicht nicht, sie beriefen sich beständig auf das Gute, das Gott in der anglicanischen Kirche wirke, und zogen daraus den Schluss, daß die anglicanische Kirche ein Zweig der allgemeinen katholischen Kirche sei. Bald darnach trat Seager, Puseys Stellvertreter für den hebräischen Unterricht, in die katholische Kirche über, ein Umstand, den die Gegner zur Verdächtigung Puseys benützten.

Unter denen, welche von dem Uebertritt Newmans das Schlimmste für die Staatskirche fürchteten, war auch der Erzdiakon Manning (der spätere Cardinal). Er schrieb am 22. October an Pusey: 'Mit der Kenntnis, die ich aus Briefen Newmans geschöpft habe, ist es für mich eine gebieterische Pflicht, mir um jeden Preis und auf jede Gefahr hin treu zu bleiben. Es wäre Betrug, unsere Gesinnungsgenossen glauben zu machen, ich hegte andere Gefühle als die des Schmerzes und der Bestürzung oder ich könne etwas anderes thun, als durch meine schwache Kraft andere davor bewahren, daß sie sich blind und ahnungslos in dieselben Schwierigkeiten verwickeln. Ich fühle, ich bin vier Jahre, ich weiß nicht, vor welchem Abgrunde gestanden; all die Zeit habe ich mich und andere überredet, es sei alles in Ordnung; ja noch mehr, niemand sei so standhaft und so loyal gegen die englische Kirche, es könne keine besseren Führer geben (als Newman und seine katholisierenden Freunde). Ich komme mir fast als Lügner und Betrüger vor. Gott weiß, ich bin kein Heuchler. Dies ist ein Stoß ins Herz, der mich zittern macht. Haben Sie Mitgefühl für mich in meiner Lage. Tag für Tag habe ich Klerus und Laien mein Wort verpfändet, alles sei sicher. Ich habe seine Bücher benützt, vertheidigt

und das System zu verbreiten gesucht, das ein solches Geheimnis in sich barg. Es bleibt mir hinfort nichts anderes übrig, als betreffs gewisser Punkte offen zu sein. Ich habe Angriffe auf manche Punkte (in Newmans Lehre) lächerlich gefunden, weil ich mir bewusst war, ein treuer Sohn der anglicanischen Kirche zu sein, d. h. alles was sie positiv lehrt und alles was sie verwirft, für wahr bezw. für falsch zu halten. Ich kann das nicht länger. Ich sehe mich in die peinliche, betrübende, eklige Lage versetzt, zu sagen, was ich über Rom denke'.

Manning hielt Wort; in seiner Predigt auf den 5. November in Oxford ließ er sich nach dem Zeugnisse Mozleys ,so von der Furcht vor dem Romanismus überwältigen, daß er beinahe die Puritaner und Whigs, die Urheber der Revolution von 1688 (dieselbe führte bekanntlich zum Sturze des katholischen Herrscherhauses) in Schutz nahm, weil sie die Angelegenheit gegen den Papst entschieden hätten'. Manning wollte nach der Predigt Newman in Littlemore besuchen, dieser ließ ihm höflich bedeuten, er könne ihn nicht sehen. Froude musste Manning diese Nachricht geben. Man hat sich auf das Urtheil Mannings über Tract 90 und über das Betragen Newmans berufen, um den Mangel an Offenherzigkeit und Ehrlichkeit seitens Newmans zu beweisen. Dagegen ist zu erinnern, daß Manning zu sehr von Seelsorgsarbeiten in Anspruch genommen war und den Oxfordkreisen zu ferne stand, als daß sein Zeugnis einen hohen Wert beanspruchen könnte. Manning hatte keine Studien über die Artikel gemacht wie Newman, war wie die übrigen in dem Vorurtheil befangen, die Artikel ließen an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Der Mangel an Kenntnis und Urtheil erklärt sich aus den Verhältnissen, in denen Manning lebte; sonderbarer Weise hat ihm ein englischer Biograph diese Aeußerungen zum Lobe angerechnet. Das machte Newman seine Lage so peinlich, daß so manche Freunde unwirsch waren, weil sie seinen Charakter und seine religiösen Ansichten nicht verstanden hatten und sich über den Meister beklagten, weil er sie nicht aufgeklärt habe.

Pusey war ganz anderer Art. ,Er konnte, sagt Liddon, es sich nicht denken, daß Newman eine Kirche verlassen sollte, deren Ansprüche so unanfechtbar seien. Als ihm endlich klar wurde, daß Newman Katholik werde, da suchte er seine unentwegte Liebe und Hochachtung für Newman mit seinem absoluten Glauben an

die Gegenwart Christi in der englischen Kirche durch die Annahme zu vereinigen, Newman sei durch den besonderen Willen Gottes berufen, Katholik zu werden behufs der Wohlfahrt und geistigen Erneuerung der römischen Kirche, und diese Trennung dürfe gerade so wenig nachgeahmt werden als die Reise des Propheten Jonas nach Niniveh'. Liddon nennt dies ‚eine Logik der Herzen, welche durch ihren Muth und Edelsinn den Verstand zu Schanden macht', wir könnten es nur Mangel an consequentem Denken nennen. Der Vergleich aus der Bibel trifft nicht zu, denn Jonas verleugnete auch keinen Augenblick seine Religion.

Newman hatte sich alle Mühe gegeben, dem Freunde die Sachlage klar zu machen, hatte aber kein Verständnis gefunden. Wir geben wenigstens einige Stellen aus einem Brief vom 14. März 1845. ‚Wo sollen wir stehen bleiben? wo soll ich stehen bleiben? Jeder hat seine eigenen Versuchungen. Ich danke Gott, daß er mich beschirmt gegen das, was mir leicht begegnen könnte — allgemeinen Skepticismus. Warum soll ich die heiligsten und fundamentalen Wahrheiten glauben, wenn der Grund und Boden der Entwicklung mir unter den Füßen hinweggezogen wird? Wenn dieser Grund mir gegeben ist, dann muss ich voran. Ich kann nicht nur das und einzig das halten, was die anglicanische Kirche annimmt. Ich muss vorwärts oder rückwärts, sonst verfalle ich einem todten Skepticismus einer akedia, der so manche in Oxford, wie ich fürchte, sich hingeben. Man kann die jungen Leute nicht in einer Linie bis zu einem gewissen Punkte führen und dann, ohne einen Grund anzugeben, stehen bleiben. Wenn sie einen Schlagbaum aufgerichtet sehen, ein Verbot, komme es von innen oder von außen her, dann betrachten sie die ganze Angelegenheit als einen Traum, als Humbug und sinken ins Alltagsleben zurück'. Newman hat sich hier als Seher bewährt, wenigstens an der Universität Oxford vermochten die späteren Tractarianer talentvolle Studenten nicht anzuziehen und zu begeistern, die liberale Richtung gewann die Oberhand.

Es wird die Leser interessieren zu erfahren, daß Erzdiakon Manning Pusey zurechtsetzte, weil er viel zu große Hinneigung zum Katholicismus zeige. Pusey hatte Manning geschrieben: er vermisse in seiner Anrede an den Klerus die Liebe gegen Rom. Manning erwiderte unterm 8. August 1845: ‚1. Wir schulden Rom die allgemeine Liebe, welche wir allen Gliedern der katholischen

Kirche schulden, 2. eine besondere, weil wir in ihr Dinge finden, die wir nicht nachzuahmen wagten, 3. sind wir der ganzen Kirche schuldig, das geistige Leben in der englischen Kirche zu vertiefen und zu vervollkommnen. Obgleich wir manches von Rom lernen können, so gibt es doch auch Dinge, die sie von uns lernen können. Diesem Werke, für welches Sie (Pusey) sich ganz hingeben, entsteht ein großes Hindernis aus dem Tone, den Sie Rom gegenüber anschlagen. Verzeihen Sie mir, wenn ich Ihnen sage, das nenne ich nicht den Geist der Liebe, sondern Mangel an Entschiedenheit. Es hat dies zur Folge, daß manche unter dem Pfarrklerus von uns sich abwenden. 4. Wir schulden die größte und zarteste Liebe unserer eigenen Kirche; wenn wir dieselbe einfach ausdrücken und nicht durch Werke bethätigen und nicht von ihr bestimmt werden, dann bin ich geneigt die Realität Ihrer Liebe für die Kirche in Zweifel zu ziehen. Ist das nicht eine Art philosophischen Wohlwollens, das Nationen umfaſst, die Anverwandten vernachlässigt?‘

Nicht blos Manning, sondern auch der Erzbischof von Canterbury scheint erwartet zu haben, Pusey würde gegen die Katholiken schreiben. Wir heben aus einem Brief von Harrison, einem Freunde des Erzbischofs, vom 16. September 1845 einige Stellen aus: ‚Ich habe seit einiger Zeit aufgehört, Gründe gegen Rom geltend zu machen; ob sie das nun für richtig oder verkehrt halten, ich weiß, es nützt denen nichts, welche wirklich in der Gefahr sind uns zu verlassen. Ihre Schwierigkeit, denke ich, ist eine zweifache: Hier das Gewicht der Autorität Roms, gestützt durch Wunder, durch das ideale Leben ihrer Heiligen, die sichtbare Einheit der Kirche, den Vorrang Petri. Diese Kirche steht einzig da durch die Einheit in allen bedeutenden Lehrpunkten, durch die Tiefe ihres geistigen Systems, ihren großen Eifer für Missionen, die tiefere Andacht, den besseren Religionsunterricht der Armen, die größere Liebe und Andacht in ihren geistlichen Schriften. Bei uns zahllose Spaltungen, die uns überall wie eine Landplage begleiten, die directe und ungestrafte Verleugnung wesentlicher Glaubenslehren, die Duldung jeglicher Häresie, während die Wahrheit selbst von den höchsten Würdenträgern unserer Kirche angegriffen wird; das Fraternisieren mit den Protestanten, der Ton unserer Artikel, die stolze Verachtung aller außer uns selbst, der allgemeine Haſs gegen Rom. Wie können wir, sagen unsere katho-

lisierenden Freunde, Glieder der einen Kirche sein, wenn wir, statt einander zu lieben, uns gegenseitig hassen. Gegen uns zeugt der Mangel an geistlicher Führung, die Seltenheit des Gottesdienstes und des Empfangs der heiligen Communion, die Bestreitung von Wahrheiten, an die sie glauben, durch unsere Geistlichen oder Bischöfe, die Schwierigkeit, zu finden, was Wahrheit sei. Wir sind in Gefahr, daß manche uns verlassen aus Verzweiflung. Ich kann die Leute nicht in der Weise, die Sie würdigen, in ihrem alten Glauben bestärken. Ich fürchte, ich möchte dadurch gegen Gott ankämpfen. Die Lesung katholischer Bücher hat mich von dem Vorzug ihrer Lehre überzeugt, zudem entdecke ich manches in der Urkirche, das ich daselbst nicht gesucht hatte. Meine Praxis wäre die, wie bisher die Lehre des Alterthums vorzutragen nach der in unserer Kirche üblichen Weise, und praktische Heiligkeit unter uns zu fördern, das Resultat aber Gott zu überlassen und zu beten, daß er die Spaltungen heile'.

Diese Gründe hatten wohl andere, sobald sie sich von ihrer Stichhaltigkeit überzeugt hatten, in die katholische Kirche geführt; Pusey hielt dagegen die Gnaden, welche man in der Staatskirche empfange, für eine Bürgschaft, daß es nicht nöthig sei, die angestammte Religion zu verlassen. Er bedachte nicht, daß diese Gnaden von Gott verliehen werden, um die Bekehrung zu ermöglichen. Newman konnte die von Pusey immer wieder vorgebrachten Gründe für das Verbleiben in der Staatskirche nicht billigen und ließ deshalb die Anfragen Puseys unbeantwortet. In dem Briefe Puseys, der am 16. October 1845, also kurz nach dem Uebertritt Newmans, im English Churchman veröffentlicht wurde, findet sich folgende charakteristische Stelle:

‚Die erste Pein verursachte mir die Nachricht, daß man in so vielen Kirchen und religiösen Häusern für Newman betete. Wenn sie so ernstlich für diesen Zweck beten, so sagte ich mir, dann mag N. gewonnen werden, damit er ein Rüstzeug Gottes unter ihnen sei. Da unter uns eine so große Gleichgiltigkeit, ja Abneigung gegen ihn herrscht, ist es nicht möglich, daß die Gebete der Katholiken erhört werden, daß Gott ihnen den Mann, für den sie beten, gibt, wir aber ihn verlieren, weil wir ihn nicht zurückzuhalten wünschen? Und müssen sie jetzt nicht denken, daß Gott ihre Gebete gehört hat, haben wir ihn nicht verloren, weil wir so wenig Liebe und Andacht besitzen?' Gott hat nach Pusey Newman in einen anderen

Theil des Weinbergs verpflanzt, und obgleich dies ein großer Verlust für die englische Kirche ist, so berechtigen die gegenwärtigen Zustände zu weit größeren Hoffnungen als zu irgend einer anderen Periode. Die Wirksamkeit der Gnade Gottes, das Wehen des hl. Geistes machen sich bemerkbar nicht nur bei einzelnen, sondern bei vielen und deshalb in der Kirche als solcher.

Die alten Tractarianer waren natürlich hoch erfreut über Puseys Brief und seinen Optimismus, die Puritaner und Latitudinarier aber hoben die Inconsequenz der sogenannten Anglokatholiken hervor und warfen denselben vor, sie blieben in der Staatskirche, weil sie die Fleischtöpfe Aegyptens, die reichen Pfründen nicht verlassen wollten. Pusey wenigstens verdiente diesen Vorwurf nicht, denn er verwendete fast sein ganzes Einkommen für kirchliche Zwecke. Pusey war Professor des Hebräischen, scheint aber die ganze Arbeit einem Stellvertreter überlassen zu haben. Außer dem Katalog der arabischen Handschriften in der Bodleiana scheint er fast nichts für die orientalischen Studien gethan zu haben.

Wir sehen der Veröffentlichung der zwei folgenden Bände, die ohne Zweifel viel Neues über eine ziemlich unbekannte Periode bringen werden, mit Spannung entgegen. Ein abschließendes Urtheil über Puseys Charakter wird erst nach dem Erscheinen der zwei weiteren Bände möglich sein.

Recensionen.

1. **Der mechanische Monismus** von Dr. Const. Gutberlet. Paderborn, F. Schöningh, 1893. IV, 306 S.

2. **Die Willensfreiheit und ihre Gegner** von Dr. C. Gutberlet. Fulda, Verlag der Fuldaer Actiendruckerei, 1893. II, 271 S.

1. Monismus ist das Stichwort, unter welchem vorzugsweise der Kampf der Geister um die höchsten Wahrheiten gegenwärtig geführt wird. Das Wort Materialismus war nachgerade so verächtlich geworden, dass man sich desselben einigermaßen schämte. So ist für dieselbe Sache ein noblerer Name angenommen worden. Derselbe wird gewiss allmählich ebenfalls verächtlich werden wegen der inneren Unwahrheit des Systemes selbst, dem er angeheftet wurde. Aber einstweilen hat der Name nicht nur noch einen guten Klang, sondern auch etwas sehr Bestechendes. Denn was kann mehr zugunsten einer Theorie sprechen, als wenn sie alles aus einem einheitlichen Urgrund, ohne irgend welche Zwei- oder Mehrheit der Grundursachen erklärt? Und der Materialismus will ja alles aus der einen Ursache, Stoff mit seinen innewohnenden Kräften und Bewegungen, ableiten mit gänzlichem Ausschluss einer Seele im Menschen und eines Schöpfers, der alles hervorgebracht hätte. Das System ist haltlos; aber durch den Zauber jenes Wortes soll es wieder aufgerichtet und rehabilitiert werden. Und weil das bei sehr vielen ‚Gebildeten' gut gelang, so haben auch die Idealisten angefangen, sich diesen Namen beizulegen, da auch sie alles aus einem Princip — dem denkenden philosophierenden Geiste — ableiten. So gibt es denn einen materialistischen oder mechanischen Monismus und einen idealistischen.

Die Verschiedenheit dieser beiden Systeme ist so groß, wie sie zwischen zwei Lehrsystemen überhaupt nur möglich ist, da sie nahezu in nichts übereinkommen. Aber gegen die christliche Wahrheit kämpfen beide, und dies jetzt nun auch durch ihren Namen. Denn jetzt heißt es: Monistisch muss eine Lehre nothwendig sein, das ist ein Postulat der Wissenschaftlichkeit, also entweder mechanisch, oder monistisch, oder idealistisch. Die Lehre des Christenthums ist keines von beiden. Also ist sie unwissenschaftlich, ist sie falsch.

Leider sind diese verderblichen Systeme nicht blos sehr verbreitet, sondern sie sind herrschend geworden bei der großen Mehrzahl der modernen Gelehrten.

Es ist deshalb ein höchst zeitgemäßes Unternehmen, wenn diesem Treiben entgegengetreten und die Lehre des Christenthums gegen diese Feinde vertheidigt wird. Möchte es doch recht viele christliche Gelehrte geben, welche diesen Gegnern mit solchem Eifer und Geschick entgegentreten wie Dr. Gutberlet, und welche es verstehen, ihnen auf ihr eigenes Gebiet zu folgen und sie mit denselben neuen Waffen zu bekämpfen, welche sie für sich schufen und welche sie als unbezwingliche Mittel ihrer Partei ansehen. Das ist in unseren Zeiten gewiss viel wichtiger, als sich in Streitigkeiten zu vertiefen, in welchen christliche Gelehrte unter sich nicht einig sind.

Dr. Gutberlet hat diese Aufgabe wohl erfasst und ist auch durchdrungen von großem Eifer für dieselbe. Mit staunenswertem Fleiß hat er sich neben seinen anstrengenden philosophischen und theologischen Studien auch weit gehende gründliche Kenntnisse in den Naturwissenschaften und ihren neueren Errungenschaften zu eigen gemacht, wie sie bei sehr wenigen christlichen Gelehrten unserer Tage angetroffen werden dürften. Dadurch ist er in Stand gesetzt, den Gegnern auf ihr Gebiet zu folgen, ihre experimentellen Untersuchungen, auf welche sie ihre Angriffe stützen, gründlich zu discutieren und nachzuweisen, wie sie entweder in sich mangelhaft, oder doch ungeeignet sind, den darauf gestützten Folgerungen Kraft und Halt zu verleihen.

Die Darstellungsweise in Gutberlets Werken ist eine überaus ruhige und sachgemäße. Nirgends findet man Heftigkeit oder Leidenschaftlichkeit; nie das geringste Streben nach sogenannten ‚Knall-Effecten'; ja man wird kaum je eine Behauptung finden, welche über das rechte Maß hinausgienge. Die Theorien der Gegner werden mit allem Ernst und fast durchgehends mit siegreichen Gründen widerlegt; aber die Gegner selbst werden mit Achtung behandelt, bisweilen mit Anerkennung und Lob. In der ganzen Schreibweise erkennt man den Gelehrten, welcher nur die Sicher-

stellung der christlichen Wahrheit anstrebt, und der hiezu auch nicht durch das natürliche Motiv, die eigenen Ansichten zur Geltung zu bringen, angetrieben wird, sondern durch höhere Motive, welche eben vom Geist des Christenthums inspiriert werden. Ein Schriftsteller, welcher solche geistige Vorzüge bekundet, gewinnt sehr leicht Interesse und Sympathie der Leser. Und das wird umsomehr hier der Fall sein, wo es sich um so wichtige Fragen handelt und das angestrebte Ziel jedem christlichen Leser so sehr am Herzen liegen muss.

Das erste der vorliegenden Werke ist der Widerlegung des materialistischen Monismus gewidmet. Es ist dementsprechend nicht ein Lehrbuch in knapper conciser Form und durchsichtiger Systematisierung geschrieben, sondern eine gründliche und grundlegende Behandlung der Hauptfragen, welche auf diesem Gebiet uns entgegentreten. In einzelnen Theilen ist es deshalb auch viel ausführlicher gehalten, als es sonst erforderlich wäre. Namentlich tritt die Methode stark hervor, daß dem Gegner selbst sehr ausgiebig das Wort gelassen werde. Zahlreiche Seiten sind ganz angefüllt mit wörtlichen Citaten aus den Werken der hervorragendsten Gegner. Und das ist gewiss sehr zu loben. Bei einigermaßen skeptisch angelegten Lesern schleicht sich sonst sehr leicht eine gewisse Unsicherheit ein, ob nicht vielleicht die Theorie der Gegner mangelhaft, ohne Rücksicht auf Context, oder tendentiös zugestutzt vorgeführt werde. Und dies wäre gerade in unserem Fall umso leichter möglich, als die entgegenstehenden Theorien zum großen Theil an einer fast unglaublichen Thorheit leiden. Wenn die Irrthümer solcher Gegner und der wirkliche Bankerott ihrer Theorien gründlich nachgewiesen werden soll, dann ist eine Anführung ihrer eigenen Worte unerläßlich. Dies hat auch noch den nebensächlichen Vortheil, daß der Leser aus den langen Citaten ersehen kann, wie diese Gelehrten, so lange sie in den Grenzen ihres empirischen Gebietes bleiben, und auch in Darstellung und sprachlichen Feinheiten oft wahre Meister sind. Damit entfällt dann eine gewisse Schwierigkeit, welche der Leser leicht empfindet, wenn ihm zugemuthet wird, so berühmte Männer gleichsam nur als Stümper anzusehen. Das sind sie nicht in ihrem eigenen Gebiet; wohl aber sehr oft, wenn sie dieses überschreiten und ins Philosophieren sich einlassen.

Das Werk über Monismus zerfällt naturgemäß in zwei Theile, deren erster der kritischen Beleuchtung der entgegengestellten Theorien, der zweite aber mehr der Vertheidigung der angefeindeten Lehren des Christenthums gewidmet ist. Sämmtliche sechs Capitel des ersten Theiles behandeln höchst interessante Fragen.

Im 1. Cap. wird der Monismus im allgemeinen besprochen und dabei auch die Methode der Gegner, einem bankerotten System durch das Aushängeschild eines hochwissenschaftlichen Namens wieder Credit zu verschaffen, ins rechte Licht gestellt. Mit guten Gründen wird erwiesen, daß das durch den Monismus hochgehaltene Postulat der ‚Einerleiheit‘ ganz unhaltbar ist. Mit kurzen Worten wird dann noch hingewiesen auf einige Beispiele, welche die allereinfachste Beobachtung bietet, und welche schlagend dasselbe beweisen. Wäre das Kriterium, welches der Monismus aufstellt, richtig, dann wäre zB. die Ueberzeugung, daß die Menschheit und alle Thiergattungen aus zwei Geschlechtern bestehen, bereits gerichtet und ein offenbarer Irrthum. Das ist ein fast trivialer Grund, und doch ist er sehr beweiskräftig. Wie das Steinchen des David eine sehr verächtliche Waffe war und gänzlich ebenbürtig dem gewaltigen Rüstzeug des riesigen Gegners, und wie es dennoch diesen zu Boden streckte, so reicht auch hier eine so einfache vulgäre Bemerkung hin, einen gegenübergestellten Popanz zu Boden zu werfen.

Gutberlet bringt überhaupt diese sehr zweckmäßige Methode häufig in Anwendung. Nachdem tiefere philosophische Gründe entwickelt sind, wird gewöhnlich eine kleine Rundschau gehalten, ob nicht von anderen Gebieten her durch ein Gleichnis oder eine Analogie eine Bekräftigung jener Gründe entnommen werden kann. Oft ist das der Fall; und die Ueberzeugung des Lesers wird dann dadurch um so leichter bestärkt, als diese Beweismomente meist einem erweiterten geistigen Gesichtskreis entnommen sind und einseitige Behandlung oder Trugschlüsse sicherer ausgeschlossen erscheinen.

Das 2. Cap. behandelt die Frage über die Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung. Der mechanische Monismus muss nothwendig diese Ewigkeit annehmen, aber ohne alle Begründung, nur als unumgängliches Postulat. Es wird nun nachgewiesen, daß diese Annahme gänzlich unhaltbar ist. Viele beweiskräftige Gründe werden dafür beigebracht, welche aus der philosophischen Betrachtung wesentlicher Eigenschaften des Stoffes sich ergeben. Ein Beweis aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl hätte vielleicht ebenfalls angeführt zu werden verdient.

Sehr ausführlich wird nachgewiesen, daß die in der Welt vorhandene Energie stets vorzugsweise nach einer Seite hin sich vermindert. Darin liegt ein Beweis, daß wirkliche Kreisläufe im strengen Sinn in der Welt nicht vorkommen (ausgenommen rein mechanische). Bei dem Zauber, welchen das Wort ‚Kreisläufe‘ einmal besitzt, wäre es wohl gut gewesen, diese Folgerung auch ausdrücklich auszusprechen.

Das 3. Cap. befasst sich mit den kosmogonischen Theorien von Kant-Laplace. Dieselben sind ja eine Lieblings-Domäne des Materialismus und werden noch immer fast allgemein als ein unbestreitbarer Nachweis für dessen Wahrheit angesehen. Gutberlet ist weit davon entfernt, diese Theorien als irrig zu erklären. Er begnügt sich damit, aus guten Gründen zu leugnen, daß diese Processe, welche doch nur die unorganische Schöpfung betreffen, rein und ausschließlich mechanischer Natur seien. Gewiss ist das sehr begründet, wenigstens in dem Sinne, wenn diese Vorgänge allseitig betrachtet werden, nicht blos in der successiven Entwickelung, sondern auch in den ursprünglichen Stadien der Entstehung des Stoffes und seiner Veranlagung mit diesen Kräften, in der relativen Menge der einzelnen Elemente, in der Anordnung derselben im Raum, und in den anfänglichen Bewegungen. Alles das kann (wie bereits § 2 gezeigt wurde) nur durch den Schöpfer, nicht aber durch mechanische Kräfte des Stoffes bewirkt werden.

Noch wichtiger ist die Frage über den Ursprung der organischen Welt, des Lebens, welche im 4. Cap. behandelt wird. Daß das organische Leben nicht durch blos mechanische Processe sich vollzieht, und noch weniger durch solche entstehen konnte, daß die Entstehung durch ‚Urzeugung' unhaltbar ist, und daß es auch nicht von Ewigkeit her bestehen kann, wird überzeugend nachgewiesen. Mit zwei hervorragenden Gegnern, Bernstein und Bunge, werden darüber interessante Discussionen geführt.

Von großer Wichtigkeit ist für diese Fragen das Princip von der Erhaltung der Kraft. Und die Gegner haben denn auch nicht unterlassen, dasselbe im Sinn des Materialismus auszubeuten. Gutberlet weist aber nach, daß alle diese Bemühungen erfolglos sind. Es ist auch klar, daß auf diesem so beliebten Weg nie etwas für den Materialismus erreicht werden kann. Denn selbst wenn nothwendig zugegeben werden müsste, daß ein Einfluss der Seele auf körperliche Functionen nur durch Leistung einer Arbeit möglich sei, so könnte diese doch so verschwindend klein sein im Vergleich mit der ‚auszulösenden' Arbeit der stofflichen Kräfte, daß sie unmöglich durch Experimente nachgewiesen werden könnte. Wie die Arbeit des Locomotivführers durch Steuern und Regulieren sicher nicht $^{1}/_{100000}$ von der Arbeit der Locomotive ist, und wie doch er es ist, der nach seinem Belieben diese riesige Arbeit in Thätigkeit setzt und reguliert, so könnte in dem unendlich vollkommeneren Organismus des thierischen bezw. menschlichen Körpers die erforderliche Leistung der Seele recht wohl auch nur ein Billiontel von der Arbeit sein, welche nach außen geleistet wird. Nun ist aber das Princip von der Erhaltung der Kraft in Hinsicht auf die

Functionen des thierischen Lebens noch lange nicht mit der Sicherheit bis auf ein Procent constatiert und wird niemals mit einer Genauigkeit bis auf $^1/_{100000}$ nachgewiesen werden können. Es ist also vollkommen aussichtslos, wenn die Materialisten auf diesem Wege eine sichere Prämisse für ihre Schlüsse zu erreichen hoffen.

Sehr anerkennenswert ist bei Gutberlet eine gewisse wissenschaftliche Bescheidenheit, indem er keine Behauptung von einiger Wichtigkeit ausspricht, wenn nicht sehr gute Gründe dafür sprechen. So läſst er (S. 90) sogar die Frage nach einer besonderen Lebenskraft unentschieden, weil keine peremptorischen Gründe für oder wider vorliegen. Wahrscheinlich wird er darin manchen christlichen Gelehrten zu weit zu gehen scheinen. Aber man wird ihm schwerlich nachweisen können, daß er im Unrecht sei. Gutberlet zeigt einfach, daß die Ansichten der Gegner unhaltbar sind, wie immer die Frage über die Lebenskraft entschieden wird. Hieraus kann der Leser nebenbei auch ersehen, daß Gutberlet — obgleich Professor der Dogmatik — doch weit davon entfernt ist, in der Philosophie zu dogmatisieren und Dogmen da zu finden, wo keine Dogmen sind, sondern nur philosophische Theorien.

Sehr lehrreich ist das 5. Capitel, in welchem ausführlich über Zweckmäßigkeit gehandelt wird. Dieser Begriff und das, was er bezeichnet, ist in den letzten Decennien sehr stark umstritten worden; und er ist auch in der richtigen Bedeutung ein so entscheidendes Entweder-Oder, daß ein heftiger Kampf unvermeidlich ist. Gutberlet führt ihn mit gewohnter Meisterschaft. Auch hierin zeigt er wieder seine Mäßigung im Behaupten. Er bemerkt ausdrücklich, daß er nicht den Darwinismus in allen Formen bekämpfe, namentlich nicht die einfache Abstammungslehre (der Thierspecies von einander), sondern nur ‚eine ohne innere Gesetzmäßigkeit und Planmäßigkeit sich vollziehende fortschreitende Entwickelung der Organismen'. Jener gemäßigte ursprüngliche Darwinismus wäre sehr wohl mit der wahren Lehre von der Zweckmäßigkeit zu vereinen. Sehr gute Bemerkungen werden oft nebenbei, meist als Entgegnung auf gegnerische Angriffe gemacht über Darwinismus überhaupt, über Zuchtwahl, Zufall, Teleologie. Der Vorwurf, daß Supernaturalismus, ja die bloße Annahme eines Schöpfers mit Aberglaube unzertrennlich verbunden sei, wird gebürend zurückgewiesen. Ueber die vermeintlichen Zweckwidrigkeiten in der Natur wird in einem eigenen Paragraphen gehandelt (S. 152).

Cap. 6 handelt von den psychischen Erscheinungen. Dies ist offenbar das Feld, auf welchem die Unzulänglichkeit des Monismus am entschiedensten sich zeigt. Die ‚unglücklichen Versuche einer mechanistischen Erklärung des Seelenlebens' werden sehr aus-



führlich besprochen, und, bei aller Anerkennung der Vortrefflichkeit der Experimente, überzeugend nachgewiesen, daß die aus ihnen gezogenen Folgerungen unstatthaft sind. Der Hauptgrund der Gegner wird entnommen aus der Concomitanz körperlicher Vorgänge mit psychischen Functionen. Ein Schluss hieraus geht offenbar über die Tragkraft der Prämissen hinaus, selbst wenn die Versuche auch auf rein geistige Functionen ausgedehnt wären, wovon wir noch weit entfernt sind.

Ein so gründliches Eingehen in die Experimente und die daraus entlehnten Deductionen der Gegner, wie es außer bei Gutberlet vielleicht in keinem andern Werk eines christlichen Gelehrten gefunden wird, ist keineswegs überflüssig, vielmehr höchst erwünscht und nothwendig. Es erwächst daraus auch der Vortheil, daß die Gegner selbst erkennen, daß ihre vermeintlichen Beweise nicht deshalb zurückgewiesen werden, weil man sie nicht kennete, daß man sie vielmehr recht gut kennt, und ihre Nichtigkeit sehr überzeugend nachweisen kann.

Der zweite Theil des Werkes ist mehr positiv und hat zur Aufgabe nachzuweisen und sicherzustellen 1. die Existenz eines überweltlichen persönlichen Gottes, 2. daß in dieser Lehre bei richtiger Präcisierung eine innige Immanenz des Schöpfers in der Welt und ein gewisser wahrer Monismus enthalten sei.

Ein eigener Paragraph handelt von der Möglichkeit von Gottesbeweisen; und die hierauf bezüglichen Ansichten von Kant und Wundt werden sehr eingehend discutiert und widerlegt. Die Existenz eines transscendenten Wesens wird dann mit logisch sehr scharfen Argumenten nachgewiesen. Die Beweise werden gestützt in § 1 auf die bewiesene Unwahrheit des Monismus; § 3 auf die unabweisbare Nothwendigkeit, die Existenz eines ewigen Wesens anzunehmen; § 4 auf die sicher erwiesene Veränderlichkeit der Welt; § 6 auf die in der Welt herrschende Ordnung. Eine Skizzierung der Beweise läſst sich kaum geben. Sehr interessant sind auch die Erwiderungen auf Einwendungen, welche gegen dieselben gemacht werden.

Ein besonderes Interesse beansprucht der teleologische oder physico-theologische Beweis des § 6, zu welchem noch ein ausgedehnter Anhang gehört, indem er in etwas ungewöhnlicher Weise ausgeführt wird. Gutberlet will es nämlich vermeiden von der Prämisse auszugehen, daß absolut gar keine Ordnung durch Zufall entstehen könne, und will dennoch einen vollkommen sicheren Beweis liefern. Da somit die Major des Argumentes nicht als unbedingt sicher hingestellt wird, so fällt die Hauptlast des Beweises auf die Minor; und darin ist zu zeigen, daß die wirklich

in der Welt bestehende Ordnung eine solche ist, daß die Möglichkeit einer Entstehung durch Zufall ausgeschlossen oder vielmehr $= 1 : \infty^{\infty}$ d. i. = Null ist. Der Nachweis geschieht mit Beweismitteln, welche bei den Gegnern großes Gewicht haben, nämlich mit den exacten Formeln der mathematischen Wahrscheinlichkeits-Rechnung. Der Zweifel, ob auf diese Weise eine absolute Gewissheit erzielt werde, ist allerdings nicht ganz ausgeschlossen, da ja $1 : \infty^{\infty}$ noch nicht in aller Strenge = Null ist. Aber welche Bedeutung könnte eine Ansicht haben, für welche nur eine so über-unendlich kleine Wahrscheinlichkeit bestünde? — Es liegt aber einmal in diesem physico-theologischen Beweis etwas Eigenthümliches. Gut entwickelt ist er, wie kaum irgend ein anderer Beweis, geeignet, jeden nicht voreingenommenen Geist vollkommen zu überzeugen und zwar mit überwältigender unwiderstehlicher Kraft. Und doch ist es sehr schwer, dem Beweis eine solche dialektische Form zu geben, daß dadurch die Beweiskraft, welche wirklich in ihm liegt, einigermaßen adäquat wiedergegeben würde. Wenn jemand — aus besondern Gründen — durchaus die Wahrheit des Schlusses von sich fern halten will, dann wird es kaum möglich sein, ihm jedes Hinterpförtchen mit diesem Beweis absolut zu verschließen. Das heißt nun nicht viel, sondern es bedeutet nur, daß man mit diesem Beweis nicht diejenige Gewisšheit erzielen kann wie die, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Aber dennoch ist es eine sehr wichtige Aufgabe der Philosophie, gerade diesen Beweis für die Existenz Gottes in möglichst sicherer und schlagender Weise auszubilden.

Im Schluss-Capitel des zweiten Theiles wird dann noch gezeigt, daß der Dualismus, welchen die christliche Philosophie inbezug auf Gott und Welt festhält, durchaus nicht eine Geringschätzung verdient, wie die Monisten behaupten, daß er im Gegentheil den wahren Monismus in sich schließt. ‚Die Welt ist in der vollständigsten wesentlichsten Abhängigkeit von Gott. Nicht blos der äußeren Anordnung nach, sondern auch in ihrem Stoff ist sie vom Schöpfer ganz und gar abhängig. Ihre Existenz, ihr Werden, ihr Fortbestehen, alle Bewegungen und Regungen .. werden getragen, geleitet von dem schöpferischen, erhaltenden, mitwirkenden, dirigierenden Einfluss Gottes‘. ‚In einem gewissen Sinn ist Gott den Dingen näher und innerlicher als diese sich selbst‘. So faßt der Verf. das Schluss-Capitel zusammen. Eine kurze schöne Hindeutung auf einen noch höheren Monismus zwischen Gott und den vernünftigen Geschöpfen, welcher im zukünftigen Leben sich vollziehen wird, beschließt das Werk.

2. Das zweite der angeführten Werke Gutberlets ist der Vertheidigung der Freiheit des menschlichen Willens gewidmet. Es reiht sich dem ersten vollständig würdig an und ist im gleichen Geist und mit derselben Methode geschrieben. Deshalb genügt eine kürzere Besprechung, obgleich die Wichtigkeit dieser Schrift kaum geringer ist als die der ersten.

Dieses Werk hat aber noch einen eigenthümlichen Vorzug vor jenem, indem es schon durch sein bloßes Erscheinen gewissermaßen einen Triumph bedeutet. Hätte man vor einem — oder auch nur vor einem halben — Jahrhundert mit Sicherheit vorausgewußt, daß in unsern Zeiten ein wissenschaftlicher Kampf für und gegen die menschliche Willensfreiheit geführt werden würde, so wäre es sicher als selbstverständlich angesehen worden, daß die Vertheidiger der Freiheit unter den Männern der ‚freien Wissenschaft‘ und der unabhängigen ‚Philosophie‘ zu finden sein würden, während nur einige Finsterlinge und beschränkte Anhänger einer auf geistigem Knechtsinn basierten Kirche gegen ein so erhabenes Kleinod des menschlichen Geistes einen ohnmächtigen Kampf führen würden. Und nun — was geschieht wirklich? Fast alles, was Wissenschaft heißt, hat sich erhoben, um die Freiheit des Willens aufs unnachsichtlichste, heftigste zu bekämpfen, als eine Illusion hinzustellen und — wie es schon Gebrauch ist — den Vertheidigern der Freiheit, ihren Gegnern, das Brandmal der ‚Unwissenschaftlichkeit‘ aufzudrücken. — Und während sonst ‚Philosophie‘ und ‚Wissenschaft‘ sich vollständig den Rücken zugekehrt und diametral entgegengesetzte Wege eingeschlagen haben, so daß ihnen alle Fühlung miteinander vollständig verloren gegangen ist; so hat sich doch hier die ‚Philosophie‘ herbeigelassen, mit der ‚Wissenschaft‘ Arm in Arm zu gehen. Sie, die noch vor kurzem so stolz war, dem eigenen denkenden Geiste Vorzüge zuzusprechen, welche nur dem unendlich vollkommenen Geiste Gottes eigen sein können, ist jetzt so tief herabgekommen, daß sie auch denjenigen Vorzug des menschlichen Geistes preisgibt und mit allen Mitteln bekämpft, welcher von jeher von allen vernünftigen Menschen als der wichtigste und unentbehrlichste angesehen wurde, ohne welchen weder ein moralisches noch sociales noch auch irgend ein wirklich geistiges Leben der Menschen möglich ist.

Und die Vertheidiger dieses Palladiums des menschlichen Geistes, die sind nur da zu finden, wo christliche Anschauungen und christliche Philosophie blühen! Wie in so vielen Fragen, zeigt sich auch hier die geoffenbarte Religion als die Hüterin und Beschützerin der wahren und höchsten Güter des menschlichen Geistes.

Das Werk zerfällt in sieben Capitel. In Cap. 1 wird der wahre Begriff der Freiheit entwickelt und begründet. Mit Nachdruck wird dabei betont, daß die Freiheit durchaus nicht eine Ursachlosigkeit involviert; eine so unbegründete Behauptung ist nämlich fast das einzige philosophische Argument gegen die Willensfreiheit, welches von den Gegnern trotz der schlagendsten Widerlegung immer wieder von neuem vorgebracht wird.

Cap. 2 enthält positive Beweise für die Willensfreiheit. Dieselben sind trotz aller Widersprüche so zwingend, daß Gutberlet mit Recht behauptet, daß wenn dieselben als unrichtig anzusehen wären, die vollendete Skepsis die consequente Folge sein würde.

Im 3. Cap. wird sehr ausführlich eine Haupteinwendung behandelt, die der Gesetzmäßigkeit entnommen ist, welche in den Statistiken moralischer Handlungen der Menschen zu erkennen ist. Es wird gründlich nachgewiesen, daß diese Einwendung keine Beweiskraft besitzt.

In Cap. 4 ‚Freiheit und Anthropologie' wird eine neue, besonders von Lombroso entwickelte Theorie des Verbrechens, welche aus den Ansichten der Gegner consequent folgt, daß nämlich das Verbrechen nur eine anthropologische Eigenthümlichkeit und im körperlichen Organismus begründet sei — eine Art Krankheit wie Epilepsie oder Irrsinn —, ausführlich besprochen und widerlegt.

Das 5. Cap. ist gegen die ‚physiologische Psychologie' gerichtet, wie sie in neuester Zeit ausgebildet worden ist. Diese ist das einzige Feld exacter Forschung, auf welchem es denkbar wäre, daß auf Versuche gestützte Argumente gegen die Freiheit gefunden werden könnten. Dasselbe ist denn auch von den Gegnern sehr eifrig ausgebeutet worden. Es zeigt sich aber, daß die Schlüsse gegen die Freiheit nicht in den Versuchen begründet sind, sondern auf Speculationen basieren, welche nur an jene angelehnt sind. Ausführlich wird gehandelt gegen Wundt, Münzenberger und Ziehen.

Cap. 6 wendet sich gegen die Philosophen vom Fach. Die neueren Philosophen, welche im Kampf gegen die Freiheit sich besonders hervorgethan haben, werden einzeln und sehr ausführlich behandelt, so Schopenhauer, Rée, Paulsen, Höffding . . Die interessanten Discussionen lassen sich kaum skizzieren.

Das 7. Cap. handelt von der Freiheit im Verhältnis zu den Motiven, zur Verantwortlichkeit, zur Moralstatistik, zum Causalitätsgesetz, und zwar in der Hauptsache angelehnt an eine interessante Polemik von Wahn gegen Lotze. —

Vorliegende Werke Gutberlets verdienen gewiss die größte Anerkennung; und es ist keine Uebertreibung, wenn wir sagen, daß

dieselben in der Bibliothek keines christlichen Gelehrten fehlen sollten, welcher für die actuellen Fragen und Kämpfe für und gegen das Christenthum ein lebendiges Interesse hat.

Wenn wir indessen die Werke Gutberlets als des höchsten Lobes würdig bezeichnen, so soll ja damit nicht gesagt sein, dass alle und jede Behauptung genau richtig, jede Schlussfolgerung unanfechtbar und jeder befolgte Ideengang der zweckdienlichste sei. Es wird indes wohl auch kein Leser so unbillig sein, solches zu verlangen; und auch kein verständiger Gegner wird denken, dass das ganze vertheidigte System in sich zerfalle, sobald einmal einem Vertheidiger desselben ein schwaches — oder eventuell selbst ein unrichtiges — Argument entfallen sein sollte. Es ist hiebei eben auch zu berücksichtigen, dass hier ein ernster Kampf — man möchte fast sagen: Handgemenge — für die Wahrheit geführt wird. Man kann aber nicht verlangen, dass im Ernstfalle des Krieges die Heeres-Colonnen mit derselben Exactheit und Sauberkeit aufmarschieren wie die Bataillone auf dem Exercierplatz. Und dem erprobten Heerführer, der manche Schlacht gewonnen hat, kann man keinen Vorwurf machen. wenn etwa sein Auftreten in einer Kleinigkeit nicht so reglementmäßig ist wie das eines jungen Cadeten. Erst muss das Terrain im ernsten Kampf gewonnen sein; dann erst kann an eine verfeinerte Ordnung gedacht werden. Das wird vielleicht auch von christlichen Gelehrten nicht hinreichend berücksichtigt. Und vielleicht ist ebendadurch Gutberlet veranlasst worden, mehr seine eigenen Wege zu gehen. Er ist denn auch ein in hohem Grad selbständiger Denker geworden. Ziemlich alle seine Auseinandersetzungen haben etwas Originelles und sind nicht Reproductionen fremder Gedanken, sondern die Frucht eigenen logisch sehr scharfen Denkens, welches indes in den Hauptzügen naturgemäß an den Gedankengang sich hält, welcher in der Sache selbst liegt und auch von den großen christlichen Denkern früherer Jahrhunderte bereits verfolgt wurde. Durch diese Eigenheit des Schriftstellers und auch durch die Art des Gegenstandes selbst, durch welche jener gezwungen wurde, sehr viele Gedanken als der erste zu entwickeln, ist gewiss die Abfassung dieser Werke sehr erschwert worden, und weit schwerer als zB. die Abfassung eines Lehrbuches, dessen Inhalt schon unzählige Male von andern behandelt worden ist.

Trotzdem sind in den angeführten Werken kaum eigentliche Mängel zu bemerken. Bei den angeführten, oft langen Citaten hätte wohl die Stelle des Werkes angeführt sein können, dem sie entnommen sind, damit der Leser nöthigenfalls nachsehen könne. — Einige etwas ungewohnte Ausdrücke, wie zB. ‚Heterogonie der Zwecke‘ u. a. sollten in Kürze erklärt sein, damit der Leser sie

nicht unrichtig verstehe. — S. 36 Z. 11 ist ein kleiner Lapsus, indem es wohl Spektroskop anstatt Polariskop heißen müsste. Intelligente Leser werden vielleicht noch andere kleine Fehler finden, aber sicher auch zu entschuldigen wissen.

Mariaschein. C. Braun S. J.

Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. Von Dr. Joseph Schnitzer. Stuttgart, Jos. Roth, 1892. XVI + 415 S. 8.

Bei der Beurtheilung Berengars von Tours und seiner Lehre war man lange Zeit fast einzig auf die Schriften seiner Gegner Lanfranc und Guitmund angewiesen. Ein glücklicher Fund Lessings hat es ermöglicht, den Scholasticus besser zu verstehen. Am 27. Juli 1770, kaum ein Vierteljahr nach seiner Berufung an die herzogliche Bibliothek in Wolfenbüttel, schrieb Lessing an seinen Vater: ‚Gleich anfangs habe ich unter den hiesigen Manuscripten, deren an sechs tausend vorhanden, eine Entdeckung gemacht, welche sehr wichtig ist und in die theologische Gelehrsamkeit einschlägt. Sie kennen den Berengarius, welcher sich in dem elften Jahrhunderte der Lehre der Transsubstantiation widersetzte. Von diesem habe ich nun ein Werk aufgefunden, von dem ich sagen darf, daß noch kein Mensch etwas weiß, ja, dessen Existenz die Katholiken schlechterdings geleugnet haben. Es erläutert die Geschichte der Kirchenversammlungen des gedachten Jahrhunderts, die wider den Berengarius gehalten worden, ganz außerordentlich und enthält zugleich die unwidersprechlichsten Beweise, daß Berengarius vollkommen den nachherigen Lehrbegriff Lutheri von dem Abendmahle gehabt hat und keineswegs einer Meinung davon gewesen, die der Reformierten ihrer beikäme‘. Der glückliche Entdecker der Schrift hatte die Absicht, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben, kam aber über eine Abhandlung nicht hinaus mit dem Titel: ‚Berengarius Turonensis oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unbekannt geblieben; von Gotthold Ephraim Lessing, Bibliothekar daselbst. 1770‘. Merkwürdigerweise liegt bis zur Stunde noch kein befriedigender Druck der Arbeit Berengars vor. Es wurde zwar 1820 von Stäudlin und Hemson der Anfang einer Herausgabe gemacht und vierzehn Jahre später das Ganze ediert von A. F. und F. Th. Vischer[1]); doch ist der Druck allzu fehlerhaft, als daß er genügen könnte.

[1]) Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior. Berolini 1834.

Immerhin geht aber aus dieser, wenn auch noch so minderwertigen Publication hervor, daß Lessing in der dogmengeschichtlichen Würdigung seines Fundes sich sehr geirrt hat. Der große Kritiker, welchem die nöthigen theologischen und kirchenhistorischen Kenntnisse abgiengen, glaubte, die Schrift Berengars de sacra coena enthalte ‚die unwidersprechlichsten Beweise, daß Berengarius vollkommen den nachherigen Lehrbegriff Lutheri von dem Abendmahle gehabt hat'. Mit anderen Worten: Aus der Schrift de sacra coena folgt nach Lessing unwidersprechlich, daß auch der Häretiker des elften Jahrhunderts der Impanationstheorie gehuldigt habe. Seine Polemik sei nicht gegen die Präsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten, sondern lediglich gegen die Transsubstantiation[1]) gerichtet gewesen. Diese Ansicht wurde auch später noch vorgetragen. So hieß es zB. in der zweiten Auflage der Kirchengeschichte von F. X. Kraus S. 366: ‚Lessings Fund dürfte die Meinung Mabillons bestätigen, nach welcher Berengar nur die Transsubstantiation, nicht aber die reale Gegenwart geleugnet hatte'. In der dritten Auflage ist dieser Satz weggeblieben.

Schon vor der Entdeckung Lessings fehlte es nicht an solchen, welche mit dem damals verfügbaren Material überzeugend dargethan haben, daß Berengar nicht blos die Wesensverwandlung, sondern das Geheimnis selbst geleugnet hat[2]). Diese Thatsache ist nun gerade durch die Schrift de sacra coena aufs neue bestätigt worden. Den Nachweis hierfür endgiltig erbracht zu haben, ist das Verdienst Schnitzers, welcher durch eine sorgfältige Analyse dieses Buches die Frage so ausgiebig beleuchtet hat, daß für die Zukunft jeder Zweifel beseitigt sein sollte. Berengar vertrat, um nur ein und den andern Beleg anzuführen, in seinem Werke de sacra coena die These, daß im hl. Abendmahle weder Christi ganzer Leib noch ein Theil desselben vorhanden sei, und berief sich dafür auf den heiligen Geist, welcher in verschiedenen Bibeltexten und im apostolischen Glaubensbekenntnis lehre, daß Christi

---

[1]) Nachweislich ist dieses Wort, welches die katholische Lehre so scharf ausdrückt, zuerst gebraucht worden von einem ehemaligen begeisterten Schüler Berengars, Hildebert, Erzbischof von Tours † 1132, welcher schreibt: Cum profero verba Canonis et verbum *transsubstantiationis* et os meum plenum est contradictione et amaritudine et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem salvatoris (Sch. 404[1]). [2]) Vgl. die Abhandlung Joseph Plagers S. J. in Zaccarias Thesaurus theologicus X 2 opusc. 18. Für die Geschichte der Lehre von dem heiligsten Altarssacrament bietet reichen Stoff das vierbändige Werk Perpétuité de la foi de l'église catholique sur l'eucharistie . . publiée par *J. P. Migne* Paris 1841.

Leib sich im Himmel befinde und diesen vor dem Weltende nicht verlassen werde. Er berief sich ferner auf das Zeugnis der menschlichen Vernunft, die es mit der Majestät Gottes nicht vereinbaren könne, daß Christi Leib täglich millionenmal vom Himmel auf die Erde herabgeworfen und darnach in den Himmel zurückversetzt werden sollte. Zudem könne das kein Körper sein, was an verschiedenen Orten zugleich zugegen ist. Endlich gilt doch Christi Leib jetzt als leidensunfähig und incorruptibel, wäre es aber nicht, wenn er, ‚um von anderem zu schweigen‘, mit den Händen zerbrochen, mit den Zähnen zermalmt würde. Diese Incorruptibilität verbiete auch, daß ein Theil vom Leibe Christi auf dem Altare zugegen sei; denn es wäre dies nicht anders möglich, als dadurch, daß Christus in Stücke zerschnitten, und eine Partikel auf den Altar herabgebracht würde usf.

Für Berengar schien die Sache so ausgemacht, daß er mit Vorliebe die Evidenz seines Standpunktes betonte. Vgl. Sch. 36 61 75 292. ‚Klar wie das Sonnenlicht‘ bezeugen sowohl der Evangelist als der Apostel Paulus, daß der Herr Brot genommen, Brot gesegnet, Brot gebrochen, Brot den Jüngern gereicht und daß diese Brot empfangen und genossen haben. Die Einsetzungsworte: ‚Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut‘, bedeuten also: ‚Dieses Brot ist mein Leib; dieser Wein ist mein Blut‘. Diese zwei Sätze seien nicht im eigentlichen, sondern im uneigentlichen, übertragenen Sinn zu verstehen. Denn so oft von einem Subjecte etwas ausgesagt werde, was von ihm nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne prädiciert werden kann, sei der eine Satztheil im eigentlichen, der andere im tropischen Sinne zu verstehen; zB. wenn es heißt: ‚Der Fels war Christus‘. Hier stehe fest, daß das Subject ‚Fels‘ mit dem Prädicate ‚Christus‘ im eigentlichen Sinn nicht vereinbar ist; es sei also hier das Subject ‚Fels‘ im eigentlichen, das Prädicat ‚Christus‘ im übertragenen Sinne zu fassen. Ebenso habe sich der Herr auch damals, als er die Worte sprach: Dies, dies Ding, dies Brot ist mein Leib, nicht der eigentlichen, sondern der uneigentlichen Redeweise bedient, weil jenes individuelle Brot, das er zur Würde erhob, dem disponierten Empfänger zum Seelenheile zu gereichen, des Prädicates seines individuellen Leibes, den er sich im Schoße der Jungfrau geschaffen, nicht empfänglich war. Es sei mithin in dem Satze: Dies (Brot) ist mein Leib, das Subject ‚Brot‘ im eigentlichen, das Prädicat ‚mein Leib‘ im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Der Satz: ‚Dies Brot ist mein Leib‘, sei gerade so tropisch zu fassen, wie wenn es heißt: Christus ist der Löwe, Christus ist das Lamm, Christus ist der Eckstein (Sch. 270 f.). Berengar vergleicht

die Consecration mit der Rechtfertigung (258) und mit der Taufe. Sie sei eine Segnung wie jede andere. Vor derselben dient das Brot nur zur Nahrung des Leibes, der Herr aber machte, daß es auch dazu diene, der Seele das verlorene ewige Leben wiederzubringen. Brot und Wein werden consecriert, um als Leib und Blut Christi betrachtet zu werden. Das Brot heißt Christi Leib. Brot und Wein sind nach der Consecration insofern Christi Leib und Blut, als sie diese bedeuten (260 f.). Dann ißt, dann trinkt man Christi Fleisch und Blut, wenn man an ihn glaubt und mit Andacht den betrachtenden Blick des Geistes auf ihn wirft. Die Seele, der innere Mensch ißt und trinkt Christi Fleisch und Blut, d. h. denkt, erinnert sich an dasselbe. Beim Genusse des Brotes und Weines erinnert sich die Seele an ein geistiges Essen und Trinken des Fleisches und Blutes, welches darin besteht, daß der Communicant in seinem Innern an der Menschwerdung und am Leiden des Logos sich labt, erquickt und sättigt und nun auch selbst sein Leben darnach einrichtet; er erlangt die Kraft und Glorie der wahren Natur des Bildes Christi und wird des ewigen Lebens theilhaftig (299 f.).

Neben diesen Redewendungen laufen in der Schrift de sacra coena freilich andere, welche ihnen zu widersprechen scheinen. Berengar trug kein Bedenken, zu versichern, der Gläubige empfange wahrhaft den Leib Christi, er empfange das wahre, ganze und ungetheilte Fleisch Christi (301). Aber der Widerspruch liegt nur in den Worten, die Berengar in einem anderen Sinne verstand, als diejenigen, zu denen er sprach oder für die er schrieb. Der Häretiker bediente sich zur Verhüllung seiner Lehre der kirchlichen Ausdrucksweise; im Grunde wollte er nur sagen, der Christ empfange das heilige Zeichen, das Sacrament des wahren Leibes Christi.

Daß bei der Doppelzüngigkeit des Scholasticus die Meinung entstehen konnte, er habe die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle gelten lassen und sich von der Lehre der Kirche nur dadurch unterschieden, daß er neben der Substanz des Leibes und Blutes Christi auch die Brotsubstanz behauptete, ist sehr erklärlich. Trotzdem ist diese Auffassung unter den Zeitgenossen Berengars nur zu finden bei Erzbischof Guitmund[1]). Alle andern stimmen darin überein, daß Berengar gelehrt habe, die Eucharistie sei nicht der wahre Leib Christi, sondern nur ein Schatten, eine Figur desselben. So Adelmann, Hugo von Langres, Ascelin, der Mönch

---

[1]) In der Schrift Guitmundi archiepiscopi Aversani de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia libri tres.

Durand, Lanfranc, Gozechin, Wolphelm, Bernold von Constanz. Erst später, als im Laufe der Zeit Berengars Schrift verloren gegangen oder zur Verhütung des Aergernisses auf die Seite geschafft war, begann man zu streiten, welches seine wahre Meinung gewesen sein möchte. Luther war daher berechtigt, in Berengar einen Vorläufer der dem Wittenberger so verhassten Sacramentierer zu erblicken. Er schreibt: ‚Darum thun die Schwärmer Unrecht, sowohl als die Glossa im geistlichen Recht, daß sie den Papst Nicolaus strafen, daß er den Berenger hat gedrungen[1]) zu solcher Bekänntniß, daß er spricht: Er zudrucke und zureibe mit seinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi. Wollte Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken gehandelt als dieser Papst mit dem Berenger in solcher Bekänntniß gehandelt hat‘.

Schnitzer S. 19 macht es glaubhaft, daß Berengar mit seiner Irrlehre schon vor dem Jahre 1050 hervorgetreten sei[2]). Das Buch de sacra coena indes ist späteren Datums. Lessing versetzt es in die Jahre 1063—1069, und Sch. hat S. 18 diese Zeitbestimmung zu der seinigen gemacht. Demgegenüber muss es befremden, daß Sch. S. 88 f. diesen Ansatz aufgibt und mit Schwabe die Abfassung der Schrift nach 1073 verlegt. Bröcking hat die Entstehung derselben für die Zeit von Anfang 1076 bis Anfang 1078 nachzuweisen gesucht[3]).

Berengar war kein Charakter. Zweimal, 1059 und 1079, hat er mit feierlich abgegebenen, eidlichen Erklärungen ein unwürdiges Spiel getrieben. Seine Kampfesweise war oft sehr niedrig. Er liebte Schmähungen. Einen Bischof nannte er den Antichrist, einen andern Hanswurst (116). Den römischen Stuhl nannte er ‚nicht des Apostels, sondern des Satans Sitz. Was ist denn das, was man landläufig die Kirche nennt? Nichts als eine Rotte roher, ungebildeter Leute, eine Versammlung von Schurken‘ (310; vgl. 38 44 57 59 86 91 107). Dem heiligen Papste Leo IX warf er indignitas und perversitas vor; Leo sei kein pontifex, sondern ein pompifex und pulpifex (46 f.). Lanfranc hat bemerkt, daß Berengar hierin weiter gehe, als alle Häretiker, Schismatiker und schlechten Christen der Vergangenheit; denn diese hätten doch den Stuhl des heiligen Petrus hochgehalten und nicht gewagt, sich eine Lästerung gegen denselben zu erlauben (87).

---

[1]) Auf der römischen Synode 1059. [2]) Manche halten dafür, Berengar sei sich in den Grundzügen seiner Doctrin nicht gleich geblieben, s. Sch. 303 und Franzelin S. J., Tractatus de ss. eucharistiae sacramento et sacrificio, ed. 3 (Rom 1878) 196 f. [3]) Zeitschrift für Kirchengeschichte 1892, 169 ff.

Auch auf Sophistereien verstand sich der Mann trefflich. Es sei hier nur hingewiesen auf die Unehrlichkeit, mit welcher er die von ihm beschworene Formel gedeutet hat, daß durch die Consecrationsworte Brot und Wein der Substanz nach, substantialiter, in das wahre Fleisch und Blut unsers Herrn Jesu Christi verwandelt werden. Berengar legte dies Wort substantialiter so aus, als sei das consecrierte Brot unbeschadet seiner eigenen Substanz, salva sua substantia, Christi Leib[1]). Wie Sch. diesen Häretiker, dem er selbst große Unwahrhaftigkeit in historischen Angaben[2]), Charakterlosigkeit (44 f.), sophistische Interpretationskünste (73), dialektische Taschenspielerkünste und erbärmliche Sophistik (106), klägliche Haltung (116) und freches Reden (107) vorwirft, zu einer ehrwürdigen Persönlichkeit (302) stempeln konnte, ist nicht recht ersichtlich.

Leichter begreift man, daß der große Rationalist des elften Jahrhunderts, ein Epigone des Johannes Scotus Erigena, für die modernen Gnostiker ein Gegenstand des Wohlgefallens geworden ist. Nach Harnack[3]) ‚war bei der Stellung, welche das Abendmahlsdogma in der Theorie und Praxis der Kirche einnahm, die Kritik an demselben eine Kritik an der herrschenden Kirchenlehre überhaupt. Indem die junge Wissenschaft, vertreten und geführt durch Berengar von Tours, hier einsetzte, die giltige Vorstellung des Unrechts zieh und die wissenschaftliche Methodik auf das Abendmahlsdogma anwandte, war damit der Gedanke ausgesprochen, daß man sich bei dem bloßen kirchlichen Herkommen, bei dem, was heute gilt, nicht beruhigen dürfe. Allein dieser Gedanke wurde nicht im Namen einer negativen Aufklärung zum Ausdruck gebracht, sondern vielmehr umgekehrt, um die wahre Tradition der Kirche aus den Armen einer üblen Gewohnheit zu befreien, um den Geist der Lehre vor einem massiven und superstitiösen Realismus zu schützen, um die λογικὴ λατρεία gegenüber einer barbarischen Mysteriensucht sicher zu stellen und um das Geheimnis des Glaubens nicht zu profanieren. Aber mit diesem keineswegs blos vorgeschützten Interesse verband sich die Lust am Denken und die kecke Zuversicht auf die Dialektik als auf die „Vernunft“ überhaupt‘. Karl Müller hat sich in seiner Kirchengeschichte 1 (1892) 433 diese Vorstellungen mitsammt den Kraftworten Harnacks treu angeeignet.

---

[1]) Andere Sophismen und Paralogismen Berengars s. bei Sch. 246 ff.
[2]) Unwahr ist auch, daß Leo IX Reordinationen vorgenommen habe, wie Berengar behauptet hat. [3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890) 333 f.

Zu der von Lanfranc überlieferten Formel, welche auf der Lateransynode 1059 Berengar vorgelegt worden war [1]), macht Harnack die unbegreifliche Note: ‚Das Charakteristischste ist, daß die ganz Consequenten selbst das Wort „Sacrament" für ungenügend erklärten. „Das Abendmahl ist das Geheimnis (Sacrament), bei welchem kein Geheimnis ist, sondern alles vere et sensualiter stattfindet". Das ist der Grundgedanke der Gegner Berengars. Daß dies ein Abfall von der Tradition ist, steht außer Zweifel‘. Darnach folgt der Ausfall: ‚Aber die Traditionstheologen sind bekanntlich dann am fanatischsten, wenn dem Schlendrian, den sie Tradition nennen, oder ihren Einfällen, welchen sie um ihres Unverstandes willen den Schimmer des Ehrwürdigen verleihen, die Wahrheit unter dem Schutze der wahren Tradition entgegengestellt wird.‘[2])

Den ‚psychologischen‘ Beweis Schs. dafür, daß Berengar sich am Ende seines Lebens († 1088) nicht bekehrt habe, wird man mit Rücksicht auf die Quellen, welche seine Sinnesänderung bezeugen, nicht einmal als Wahrscheinlichkeitsargument anerkennen. Sch. faßt Lessings Ansicht, der er selbst beipflichtet, in folgende Worte: ‚Fast ein halbes Jahrhundert hindurch hatte Berengar seine Lehre verfochten, in ihr sah er das Resultat eines fünfzigjährigen Studiums. Für sie war er schriftlich und mündlich, auf ungezählten Disputationen, auf Theilsynoden und ökumenischen Concilien, vor Freund wie Feind, selbst unter Todesgefahr eingetreten. Für sie hatte er alle Kräfte seines reichen und scharfsinnigen Geistes aufgeboten, Verstand und Dialektik, Bibel und Kirchenväter, selbst die Orationen des Meßbuches ins Treffen geführt, dagegen die Kirchenlehre mit Hohn und Spott überhäuft. So unumstößlich war er überzeugt von der unzweifelhaften Richtigkeit seiner Thesen, daß er sie selbst einem Schulkinde begreiflich machen zu können glaubte. Den Abfall von seiner Lehre war er als Abfall vom gesunden Menschenverstande zu bezeichnen gewohnt; die Verleugnung derselben hat er als schwerstes Verbrechen stets aufs bitterlichste beweint. Ein solcher Mann bekehrt sich nicht‘ (121). Damit ist viel gesagt, aber bewiesen ist doch nur die große Schwierigkeit der Bekehrung. Wenn nun, wie Sch. selbst gesteht, ‚die alten Quellen fast einstimmig für die Bekehrung und Sinnesänderung des Scholasticus eintreten‘ (119), so verliert jene aprioristische Erwägung ihre Kraft.

[1]) Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem D. n. Jesu Christi esse et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. [2]) Dogmengeschichte aaO. 335 Anm.

Auch der Abgang einer authentischen Urkunde, die Berengar nach Schs. Forderung zum Beweis seiner aufrichtigen Umkehr hätte hinterlassen sollen, entwertet das Zeugnis der Zeitgenossen keineswegs; vielmehr deutet gerade dieses auf offenkundige Thatsachen hin, aus denen die innere Wandlung des Greises zur Genüge erschlossen werden konnte, abgesehen davon, daß unsere Unkenntnis von einem authentischen Actenstücke mit dessen Abgang nicht gleichbedeutend ist.

Auch in anderen Punkten von geringer Bedeutung wird man von dem Verfasser abweichen dürfen, der indes den Dank der Historiker in desto höherem Grade verdient, da er unter den schwierigsten Verhältnissen seine weitausgreifende Arbeit durchgeführt hat. Ihre Brauchbarkeit wäre durch ein alphabetisches Register bedeutend gestiegen. Emil Michael S. J.

Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung von Victor Cathrein S. J. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Erster Band: Allgemeine Moralphilosophie. XIX, 538 S. Zweiter Band: Besondere Moralphilosophie. XVI, 662 S. Freiburg i. B., Herder, 1893. 8.

‚Das Gebiet der Sittenlehre', schrieb P. Cathrein im Jahre 1885[1]), ‚ist so recht der Boden, auf dem der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Finsternis vor allem ausgefochten werden muss.' Die Wahrheit dieser Worte bewies P. Cathrein damals aus dem Gewichte, welches die Anhänger der ‚weltlichen' Moral selbst der Ethik vor allen anderen philosophischen Disciplinen beimessen, indem er unter anderem den Ausspruch Herbert Spencers anführte, welchen derselbe inbezug auf sein Werk ‚Thatsachen der Ethik' gethan hat: ‚Diesen letzten Theil meiner Aufgabe halte ich für denjenigen, für welchen alle vorhergehenden nur die Grundlage bilden sollten.' Und gewiss, alle Theorie und Speculation ist zuletzt für die Praxis da; so lange uns die Philosophen nicht zu sagen wissen, was wir thun sollen, haben sie bei aller unergründlichen Weisheit wenig geleistet. Das Handeln ist aber gerade der Gegenstand der Ethik; und da sich das Handeln nicht im verborgenen hält, muss es hier vor aller Welt zum Vorschein kommen, wie viel oder wenig Wert ein System besitzt.

Zum Kampfe nun auf diesem Boden, von dem P. Cathrein spricht, hat er selbst in seiner Moralphilosophie, welche im Jahre

1) Stimmen aus Maria-Laach, 29. Ergänzungsheft S. 1.

1890 in erster und 1893 in zweiter Auflage erschienen ist, nicht so fast eine Waffe geliefert, als vielmehr ein vollständiges, wohlausgerüstetes Arsenal angelegt. Dass die in demselben in schönster Ordnung aufgestellten Rüstzeuge blank und gut sind, beweist das Benehmen der Gegner nach dem Erscheinen der ersten Auflage, von welchem C. im Vorwort zur zweiten berichtet. Professor Jodl zB. verzichtet großmüthig darauf, den Ausführungen Cathreins Schritt für Schritt zu folgen, und zwar aus zwei Gründen: 1) weil er doch nur stets das Nein der wissenschaftlichen ‚Ueberzeugung‘ entgegenstellen könnte, und 2) weil es sich um zwei Weltanschauungen handelt, ‚von denen im streng exacten Sinne vielleicht die eine so wenig beweisbar ist als die andere.‘ Da kann man die Nothwendigkeit eines alle ‚Gegensätze‘ in süße Harmonie auflösenden Absoluten, wenn auch nicht ‚im streng exacten Sinne beweisen‘, so doch deutlich fühlen und sehnsüchtig ahnen lernen. Ganz ähnlich macht ja auch der Philosoph des Unbewussten auf einer der allerletzten Seiten seiner von ihm selbst als sein zweites Hauptwerk bezeichneten ‚Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins‘ das verblüffende Geständnis, er könne die Aufhellung der Unklarheiten seiner ‚Annahme‘ getrost der Zukunft überlassen. Und doch sieht er mit souveräner Verachtung auf alle herab, welche sich nicht zur erhabenen Höhe seiner ‚Annahme‘ erschwingen. ‚Wo sind denn die positiven Leistungen dieser modernen Philosophie?‘ antwortet C. auf die Geständnisse Jodls, ‚sie ist sehr stark im Läugnen und Niederreißen. Ein positives, allgemein anerkanntes Resultat hat sie noch kaum zutage gefördert.‘ In gerechter Würdigung dieses Sachverhaltes gibt C. der modernen deutschen Philosophie den wohlbegründeten Rath, nicht so stolz auf die christliche Philosophie herabzusehen. Damit ist ausgesprochen oder vorausgesetzt, dass die moderne deutsche Philosophie keine christliche Philosophie ist, sondern vielmehr in feindlichem Gegensatz zu letzterer steht; und das ist der Grund, weshalb das nach Inhalt und Methode echt wissenschaftliche Werk des P. Cathrein bei den Generalpächtern der Wissenschaft keine Anerkennung finden konnte. Das musste er freilich selbst voraussehen; und er theilt uns mit, dass dem so war. Ebenso aber konnte er versichert sein, überall dort, wo es sich nicht um hohle Phrasen und Verdeckung des Abgangs aller Sittlichkeit, sondern um wirkliche Dinge (nicht Phänomena, sondern Noumena) und um die Wertschätzung einer dieses Namens würdigen Sittlichkeit handelte, den ungetheiltesten Beifall und überdies aufrichtigen Dank zu finden. Und auch dies ist eingetroffen.

Eine schwere Aufgabe ist es nun, über ein so ausgedehntes Werk irgendwie erschöpfend zu berichten. Uebrigens hat es ja selbst

schon seinen Lauf durch die Welt begonnen und sich in weiten Kreisen bekannt und beliebt gemacht. Der Verfasser selbst macht uns außerdem eine Mittheilung, welche eine gewisse Directive zur Charakterisierung seines Buches gibt; er habe ‚ein Hauptaugenmerk denjenigen Fragen zugewendet, welche für die gesammte Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind und gewissermaßen Wendepunkte für die wissenschaftliche Auffassung der sittlichen Ordnung bilden.' Es sei uns also gestattet, uns auf den Hinweis auf die Lösung, welche diese Fragen durch P. Cathrein gefunden haben, zu beschränken. Dieselben gehören naturgemäß überwiegend dem ersten allgemeinen Theile an und concentrieren sich unserer Auffassung nach in den drei Momenten: Sittlichkeit, Gesetz beziehungsweise Verpflichtung, und Recht.

Gleich in den ersten Capiteln von der Bestimmung des Menschen, wo die nöthigen Vorbegriffe entwickelt werden, ohne welche der Begriff der Sittlichkeit nicht gebildet werden kann, finden wir Gelegenheit, eine für die richtige Gestaltung nahezu aller ethischen Anschauungen nicht hoch genug anzuschlagende These hervorzuheben. Es hat sich unter den Ethikern scholastischer Richtung die Gewohnheit gebildet — wir finden dafür keinen andern Grund als das Beispiel des Aristoteles in der nikomachischen Ethik — gleich auf den ersten Seiten ihrer Moralphilosophien sich des langen und breiten über die Glückseligkeit zu ergehen, dieselbe vielfach nahezu oder auch ganz mit dem höchsten Gut und letzten Zweck zu identificieren und sie auf solche Weise mit den constitutiven Principien der Sittlichkeit und Verpflichtung in eine Verbindung zu bringen, welche für den Standpunkt einer heidnischen Moral begreiflich sein mochte, mit der durch das Christenthum erst vollständig enthüllten, wenn auch an und für sich rein natürlichen theistischen Moral aber unvereinbar ist. Der hl. Thomas kann keineswegs als Gewährsmann für diese Richtung angerufen werden. Wenn er auch, wo von der Glückseligkeit allein die Rede ist, dieselbe das höchste Gut und den letzten Zweck nennt, so gibt er doch die deutlichsten Erklärungen über den Unterschied und das gegenseitige Verhältnis des subjectiven und objectiven Momentes innerhalb der Glückseligkeit selbst; das letztere allein ist ihm höchstes Gut und letzter Zweck schlechthin[1]). Und wie läßt sich etwas anderes mit der naturnothwendigen Ordnung der Dinge vereinigen? Der Glückseligkeitslehre gebürt nicht die erste Stelle

[1]) Summa theol. 1, 2 q. 3 art. 1 ad 2. Beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni; ad 3: Beatitudo dicitur ultimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

innerhalb der Ethik, nicht nur nicht nach dem Maßstabe des inneren Wertes, sondern nicht einmal zur Grundlegung und zur Feststellung eines Ausgangspunktes; wir sagen ‚innerhalb der Ethik', d. h. wo es sich um eine systematische Darstellung einer in sich abgeschlossenen philosophischen Disciplin handelt. Wir begrüßen es deshalb als einen Fortschritt in der Entwickelung der theistischen Ethik, daß C. nach dem Vorgang Rossettis (auch Potters hat sich letzterem hierin angeschlossen), mit klarer und deutlicher Unterscheidung des höchsten und des untergeordneten Zweckes, jenen in die Verherrlichung Gottes, diesen in die Glückseligkeit gesetzt und damit der Wahrheit zum durchsichtigen Ausdruck verholfen hat, daß selbst innerhalb des sogenannten finis formalis oder subjectivus oder der Erreichung des höchsten Gutes in sittlicher Hinsicht der Charakter dieser Erreichung nicht als Verwirklichung des Glückseligkeitszustandes des Menschen, sondern als Unterordnung unter das unendliche Gut oder vielmehr unter den Unendlichen und dessen Interessen allein maßgebend ist, ‚in sittlicher Hinsicht' nicht nur im Gegensatz zur Verpflichtung, sondern mit Einschluß derselben. Diese scharfe Unterscheidung der Zwecke und die genaue Präcisierung ihres gegenseitigen Verhältnisses, ohne welche eine systematische Ethik immer an Unklarheiten leiden wird, bildet einen nicht geringen Vorzug des ganzen Werkes.

Die Sittlichkeit definiert C. nach Suarez als ‚die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittennorm achtenden Vernunft'. Im Princip wird sich gegen diese etwas complicierte Definition nichts einwenden lassen. Zu hart scheint uns dagegen das Urtheil C.s, die Definition der Sittlichkeit als der Beziehung der Handlung zur Sittennorm sei ‚ungenau und ungenügend'[1]). Wenn der mindestens ebenso allgemeine Satz des hl. Thomas: actus sunt morales secundum quod procedunt a ratione als eine Zusammenfassung der zur Sittlichkeit gehörenden Elemente bezeichnet wird, warum kann nicht auch die Beziehung zur Sittennorm als solche gelten? Denn jedermann versteht doch darunter eine solche, die der freien, also deshalb schon von der Vernunft abhängigen Handlung zukommt, und zwar die ganz bestimmte Beziehung des zu Messenden und zu Regulierenden zu seinem Maße und zum Regulierenden. Sonst wäre auch die Beziehung der Kunstthätigkeit zu den Kunstregeln eine ganz unbestimmte. Doch ist das eine Frage von untergeordneter Bedeutung, in welcher es sich nur um die größere oder geringere Genauigkeit des Ausdrucks handelt, denn die eine wie

¹) Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 5 (1892) S. 127.



die andere Definition soll im Sinne derjenigen, die sie aufstellen, offenbar dasselbe sagen.

In fortschreitender Entwicklung wird von der Sittennorm das Sittengesetz genau unterschieden und zuerst das Gesetz überhaupt, dann das ewige Gesetz, endlich das Naturgesetz definiert. Gleich im Anfang wird das Gesetz treffend charakterisiert nach seiner nächsten und ihm allein eigenthümlichen Wirkung, der Verpflichtung. Hierin folgt der Verfasser ganz dem ‚unerreichten Gesetzeslehrer' Suarez, welcher den Satz aufstellt: Obligatio est proximus et adaequatus effectus legis[1]). Es zeigt sich hier, wie wichtig und folgenreich die Unterscheidung der Zwecke und die Voranstellung der Verherrlichung Gottes war, denn gleich der erste Beweis für die Existenz des Naturgesetzes stützt sich auf die Verpflichtung, die Verherrlichung Gottes anzustreben. Wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem Gesetz, dessen Wirkung sie ist, und zwar so daß nach einer durchaus annehmbaren Meinung jede andere Wirkung des Gesetzes nur vermittelst der Verpflichtung erreicht wird[2]), beansprucht die Verpflichtung eine hervorragende Stelle in der Ethik. ‚Die Pflicht ist der innerste Kern- und Angelpunkt der ganzen sittlichen Ordnung', sagt C. mit großem Rechte. Die Pflicht im eigentlichen Sinn, d. h. die Verpflichtung ist ‚die moralische Nöthigung oder der moralische Zwang, den uns das Gesetz auferlegt . . Da wir das Naturgesetz als ein von Gott in die menschliche Vernunft geschriebenes Gesetz nachgewiesen haben, so folgt, daß der Wille Gottes die bewirkende Ursache dieser Pflicht oder moralischen Nöthigung ist'. Diese Nöthigung kann nun weiterhin kein blinder subjectiver Trieb sein, sondern muss in der Erkenntnis der absoluten Nothwendigkeit bestehen, seine Handlungen auf ein höchstes, unendliches Gut hinzurichten. Dabei muss aber offenbar die sogenannte deontologische nicht die eudämonologische Ordnung der Dinge und Zwecke eingehalten werden, d. h. es darf die Handlung nicht als Mittel zur Seligkeil, sondern nur als bedingungslose Forderung des göttlichen Willens aufgefasst werden. So kommen wir auf sicherem Wege zu dem nach allen Seiten befriedigenden und durch correctes Beweisverfahren festgestellten Resultate: ‚Die Pflicht ist die Nothwendigkeit eines bestimmten Verhaltens, welche sich aus der Erkenntnis ergibt, daß Gott dasselbe von uns unbedingt fordert, und daß das Zuwiderhandeln ihm missfällt und ihn beleidigt'. Für die tiefere Auffassung des Naturgesetzes und besonders zur Zurückweisung mancher landläufigen

[1]) De legibus lib. 1 cap. 14 und 15. [2]) Ebd. c. 15 n. 3: Quidquid lex operatur, media obligatione operari videtur.

Einwendungen gegen seine Unveränderlichkeit und Allgemeinheit ist der stattliche Anhang des ersten Bandes (S. 463—538) mit dem Titel ‚Uebersicht über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker', wie der Verfasser hofft, in der That „eine dem Leser sehr erwünschte Beigabe' geworden. Nicht wenig trägt auch zur schärferen Fixierung des Naturgesetzes die genaue Unterscheidung zwischen Pflicht und Sanction bei. Ein wesentlicher Unterschied besteht offenbar zwischen dem, was mir die moralische Röthigung einer gewissen Handlungsweise auferlegt, und dem, was mich zu ihrer thatsächlichen Ausführung wirksam antreibt und anlockt. Mag auch jedem Gesetzgeber aus der Natur der Sache die Forderung erwachsen, seinen Gesetzen die Sanction hinzuzufügen, so kann man doch in ihr keinen neuen Verpflichtungsgrund für die Untergebenen sehen; wir sagen, ‚keinen neuen Verpflichtungsgrund', denn ein solcher ist schon gegeben durch das Gesetz selbst, welches etwas anderes ist als seine Sanction. Man hätte also entweder zwei Verpflichtungsgründe und könnte sich bald nach diesem, bald nach jenem richten; oder man müsste das Gesetz im Gegensatz zur Sanction für einen unvollständigen Verpflichtungsgrund erklären. Beides ist unrichtig. Sehr correct drückt C. dieses Verhältnis aus: ‚Sanction und Pflicht sind wohl zu unterscheiden. Pflicht ist die Nothwendigkeit, eine Handlung zu setzen, weil Gott sie unbedingt von uns fordert und wir sie deshalb nicht unterlassen können, ohne ihn zu beleidigen und uns dadurch von ihm, unserem letzten Ziel, abzuwenden . . Die Sanction setzt die Pflicht schon voraus. Sie wird dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn die Pflicht aus sich nicht mächtig genug sein sollte, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor der Strafe oder die Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll'. Endlich sei inbezug auf das Naturgesetz noch die bündige Begründung desselben als ‚Wurzel und Grundlage jeder positiven Pflicht' hervorgehoben. ‚Wenn man überhaupt einer menschlichen Autorität innerhalb der natürlichen Ordnung zu gehorchen verpflichtet ist, so kommt es daher, weil wir es als eine Forderung der Vernunft erkennen, daß es eine Obrigkeit gebe, der man Gehorsam schulde'. Die Forderungen der Vernunft inbezug auf unsere Handlungen sind aber das Naturgesetz selber. ‚Man nehme das Naturgesetz hinweg, und keine menschliche Autorität wird nachweisen können, daß man ihr zu gehorchen verpflichtet sei'. In die Abschnitte über Gewissen und Sünde einzugehen, verbietet das Gesetz der Maßhaltung. Das Capitel über die Sünde ist vielleicht das einzige, in welchem man wohl etwas mehr Ausführlichkeit und auch einige Erklärung des Gegensatzes

zwischen Sünde und Pflichterfüllung, beziehungsweise die Bewährung des aufgestellten Pflichtbegriffs durch Vergleichung mit dem der Sünde hätte erwarten können.

Von großem Interesse ist die letzte Partie des ersten Bandes, ‚Die Lehre vom Recht‘. Da es sich angesichts der weitverbreiteten modernen Irrthümer des Rechtspositivismus und der historischen Schule hauptsächlich um die Feststellung des wesentlich sittlichen Charakters des Rechtes handelt, vermöge dessen es nicht etwa nur als mit der Sittlichkeit in innerem Zusammenhang stehend, sondern einfach als ein Theil der sittlichen Ordnung zu gelten hat, kann der ‚Ausgangspunkt zur Erklärung des Rechts‘, wie P. Theodor Meyer schreibt[1]), ‚kein anderer sein, als die Gerechtigkeit‘; und wir glauben, hinzufügen zu dürfen: Die Tugend der Gerechtigkeit, denn dadurch, daß die Pflicht existiert, die Tugend der Gerechtigkeit zu üben, wird der objective Charakter des Gegenstandes dieser Tugend nicht im mindesten alteriert; andererseits ist dies der Punkt, auf welchem das Recht seinen sittlichen Charakter im hellsten Lichte strahlen läſst. In der That hat ja auch der hl. Thomas an der classischen Stelle 2, 2, 57 den Ausgangspunkt zur Erklärung des Rechts von der Tugend der Gerechtigkeit genommen und es liegt gar kein Grund vor, den Gegnern des sittlichen Rechtes, welche ihre ‚Objectivität‘ des Rechtes in dem Gegensatz gegen dessen Sittlichkeit zu suchen scheinen, weiter entgegenzukommen, als es mit der Wahrheit verträglich ist. Da sich C. in dieser Beziehung enge an den hl. Thomas angeschlossen hat, dürfte hier schwerlich etwas zu ändern noch hinzuzufügen sein. Das Verhältnis der drei Dinge, welche der dreifachen Bedeutung des Wortes ‚Recht‘ entsprechen, finden wir treffend ausgedrückt in dem Satz: ‚Indem das Rechtsgesetz befiehlt, einem jeden das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet und der etwas als das Seinige bezeichnen kann, die Vollmacht, dasselbe für sich zu beanspruchen‘. Dazu die Erklärung: ‚Es versteht sich von selbst, daß eine derartige moralische Befugnis Ausfluſs eines Gesetzes ist, mithin dieses als seine Grundlage und Quelle voraussetzt. Denn jede Pflicht muſs schließlich auf ein Gesetz zurückgeführt werden. Viele ältere und neuere Rechtslehrer nennen deshalb das Recht eine gesetzliche Befugnis.‘ Sehr sachgemäß wird dann aus der Natur des Rechtes dessen Erzwingbarkeit nach der Verschiedenheit des objectiven und subjectiven Rechtes und der legalen, commutativen und distributiven Gerechtigkeit gewissen Uebertreibungen gegenüber in die rechten

[1]) Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 105.



Schranken gewiesen. Einen Glanzpunkt des ganzen Werkes bezeichnet wiederum das Capitel ‚Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung'. Nach so genauer Zergliederung aller einschlägigen Begriffe konnte der Nachweis der Thesen ‚Die letzte Quelle jedes Rechtes ist Gott', und ‚Das Recht ist ein wesentlicher Theil der sittlichen Ordnung', keine Schwierigkeit mehr bieten, da der Boden schon allseitig geebnet war. Dafür ist dieser Nachweis umso sicherer und überzeugender. Jede Rechtsbefugnis, wenn sie auch zunächst von einem menschlichen Gesetze verliehen ist, ist nur dann eine wirkliche Befugnis, wenn die Respectierung derselben eine Gewissenspflicht ist; dies kann aber nur die Wirkung eines Gesetzes, und somit, nach dem über das Verhältnis des positiven zum natürlichen und ewigen Gesetze festgestellten, in letzter Linie eine Forderung des göttlichen Willens sein. ‚Das Recht hat nothwendig die Rechtspflicht zum Correlat, so daß ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht nicht einmal denkbar ist. Die Pflicht ist aber die Wirkung eines Gesetzes, also auch das ihr entsprechende Recht'. Wie in diesem Abschnitte, so bildet im ganzen Buche die eingehendste Erörterung der entgegenstehenden Irrthümer und deren ausführliche Widerlegung den naturgemäßen Abschluss der positiven Beweisführung. Wir haben also nicht nur ein wohlgegliedertes System der Ethik, einen groß angelegten und zugleich in den kleinsten Partien auf das genaueste ausgeführten Bau vor uns, was gewiss allein schon eine Gabe von größtem Werte wäre, sondern zugleich die Mittel, alle Luftschlösser, die auf einem anderen Fundamente stehen oder vielmehr gar kein Fundament haben, auf ihren Wert zu reducieren. Es würde aber zu weit führen, auch noch über dieses Chaos sogenannter Moralsysteme neuerer und neuester Erfindung einen Ueberblick zu geben.

Um aus dem noch viel umfangreicheren zweiten Band, ‚Besondere Moralphilosophie', welcher die ‚Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen' enthält, und somit dem Liebhaber der concreten Wirklichkeit mehr Interesse bietet, dagegen an principiellen Erörterungen weniger reich ist, wenigstens einiges hervorzuheben, so müssen wir es vor allem für einen äußerst glücklich gewählten Ausgangspunkt erklären, daß in der ‚Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten' gleich an erster Stelle nicht nur der natürlichen Religion eine eingehende Erklärung gewidmet und der unanfechtbare Beweis für ihre Nothwendigkeit und ihren sittlichen Charakter geliefert wird, sondern auch ausdrücklich darauf hingewiesen wird, wozu die von Kant, den protestantische ‚Theologen' den größten Ethiker der Neuzeit nennen, angebahnte Trennung der Ethik von Religion führt.

Es erscheint nämlich dasjenige, was — abgesehen von der übernatürlichen Ordnung — jedem unverdorbenen Menschen die eigene Natur selbst mit den deutlichsten Zügen als eine heilige Botschaft von oben ins Herz geschrieben hat, als ein ‚Gespenst‘. Von besonderer Wichtigkeit scheint uns hier die Anmerkung auf Seite 13: ‚Nicht selten begegnet man auch in wissenschaftlichen Werken dem Ausdruck „religiöse und sittliche Pflichten“. Dieser Ausdruck ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil die religiösen Pflichten auch sittliche Pflichten sind, also das erste Glied im zweiten enthalten ist. Niemand würde den Ausdruck „eichene und hölzerne Schränke“ oder „eiserne und metallene Waffen“ billigen. Gerade so unrichtig ist der Ausdruck: religiöse und sittliche Pflichten; höchstens könnte man sagen: religiöse und andere sittliche Pflichten. Der gerügte Ausdruck konnte nur aufkommen, weil man seit Kant das sittliche Gebiet als etwas betrachtete, was mit der Religion in keinem Zusammenhang stehe‘. Nach unserer Meinung gehört diese Bemerkung nicht in eine Anmerkung, sondern in den Text. Dagegen will es uns scheinen, die hier ausgesprochene Wahrheit sei vom Verfasser selbst bei der Begriffsbestimmung und Eintheilung der Tugenden im ersten Bande nicht mit hinreichender Klarheit ausgesprochen oder angewandt worden. Außerdem finden wir es nicht angemessen, daß bei der Aufzählung der einzelnen Pflichten gegen Gott die Pflicht der Gottesverehrung im engeren Sinne genommen wird und so die den sogenannten theologischen Tugenden entsprechenden natürlichen Tugenden, besonders die Hoffnung und Liebe, keine größere Aufmerksamkeit gefunden haben. In der Philosophia moralis des Verfassers hat sich dieser Wunsch erfüllt; denn es wird dort eine eigene These aufgestellt: Homo, spectato etiam ordine mere naturali, tenetur non solum sperare a Deo beatitudinem cum auxiliis ad eam necessariis, sed eundem etiam super omnia creata diligere (p. 157). Bei Gelegenheit der Erwähnung dieses kleineren lateinisch geschriebenen Moralwerkes P. Cathreins, dessen Zweck durch den Beisatz in usum scholarum gekennzeichnet ist, sei es uns gestattet, dasselbe aufs angelegentlichste zu empfehlen, da es eine den Zwecken des Unterrichtes vollkommen entsprechende klare und übersichtliche Zusammenfassung des im größeren Werke niedergelegten Fonds ist und somit die Vorzüge jenes mit der einem Lehrbuche angemessenen Kürze vereinigt.

Bei der Unmasse der Einzelfragen, welche in jeder speciellen Moral ihre Erledigung finden müssen, wäre es ein Ding der Unmöglichkeit, hier auf einzelnes eingehen zu wollen; zumal sich P. Cathrein nirgends auf das Nothwendige beschränkt, sondern in

der Benützung der hier aus der Wirklichkeit des uns von allen Seiten umflutenden Lebens so reichlich fließenden Quellen wahrhaft unermüdlich und in der Austheilung seiner ohne Zweifel nicht ohne große Mühe gesammelten Schätze wahrhaft großmüthig und liberal ist. Eine einzige Bemerkung nur sei uns noch gestattet inbezug auf einen auch unter Ethikern der scholastischen Richtung controversen Punkt, nämlich den Ursprung der staatlichen Gewalt. Es ist durchaus nicht unsere Absicht, auch nur ein einziges Wort zur Frage selbst zu sagen. Es liegt uns vielmehr nur daran, zu constatieren, daß C. in der Behandlung dieser schwierigen und vielumstrittenen Frage mit solcher Maßhaltung und Objectivität zu Werke gegangen ist, daß ihm kein billig denkender Anhänger der entgegenstehenden Meinung seine volle Anerkennung versagen wird. Jedenfalls hat er nicht nur die Gründe für den unmittelbaren Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt von Gott, welchen er selbst vertheidigt, sondern auch diejenigen, welche für den blos mittelbaren angeführt werden, mit der Leidenschaftslosigkeit eines dritten Unbetheiligten vorgetragen; ein Vorzug, den man durchaus nicht allen nachrühmen kann, die in dieser Frage im Laufe der Zeit das Wort ergriffen haben. Die classische Ruhe bei der so verlockenden Versuchung, die eigene Ueberzeugung um jeden Preis und auf jede Weise geltend zu machen, erinnert an ein Wort von Balmes, welches er gerade mit Beziehung auf diese Frage gesprochen hat: ‚Es ist überaus belehrend und ansprechend, die Fragen des öffentlichen Rechts bei solchen Schriftstellern zu studieren, die, ohne für Staatsmänner gelten zu wollen oder sonst ehrgeizige Absichten zu hegen, sich sine studio et ira aussprechen und diese Gegenstände mit solcher Ruhe und Gelassenheit beleuchten, wie wenn es sich nur um Lehrmeinungen handelte, die nur in einem beschränkten Gebiete Anwendung finden oder deren Consequenzen sich nur auf einen geringen Umkreis beschränkten‘[1]).

Nach diesem Referate kann das Gesammturtheil, soweit uns ein solches zusteht, nicht mehr zweifelhaft sein. Daß die Philosophie, welche das Christenthum mit Stolz die seine nennen kann, in ihren Grundzügen unvergänglich ist und bleibt, ist uns zwar allen bekannt. Es kommt aber darauf an, die einzelnen Bestandtheile des kostbaren Schatzes jederzeit in Evidenz zu halten und dieselben den jeweiligen Bedürfnissen der Zeit gegenüber in entsprechender Weise zu ordnen und zu verwerten. So lange wir nicht selbst durch allseitige Anwendung des Systems auf die con-

---

[1]) ‚Protestantismus und Katholicismus‘, übersetzt von F. X. Hahn, 49. Cap. (2. Bd S. 138).



creten Fälle der Wirklichkeit die Probe und durch die Anwendung auf die Consequenzen aus dem Gegentheil die Gegenprobe machen, besitzen wir in unserem Schatze nur ein todtes Capital. Wie es lebendig und flüssig gemacht wird, hat P. Cathrein gezeigt. Möge das von ihm geweckte Leben blühend und gedeihend neues Leben erzeugen!

Beda Rinz S. J.

Magister choralis. Theoretisch-praktische Anweisung zum Verständnis und Vortrag des authentischen römischen Choralgesanges, bearb. von Fr. X. Haberl. 10., vermehrte u. verbess. A. Regensburg, N. York u. Cincinnati, Fr. Pustet, 1893. VI, 252 S. 8.

Dieser Magister choralis ist als das beste Lehrbuch des authentischen römischen Choralgesanges allgemein anerkannt, wofür schon die Uebersetzung desselben in mehrere europäische Sprachen (bisher sechs) und die großen Auflagen sprechen; darum bedarf es eigentlich keiner Besprechung und Empfehlung mehr, wenigstens bei denen, die den Choral lieben und üben. Indes im Interesse jener, welche den gregorianischen Gesang noch immer zu wenig kennen oder aus anderweitigen Ursachen sich nicht entschließen können, denselben im Geiste und nach dem Willen der Kirche zu pflegen, ist es geboten, auf das ebenso gründliche, als praktische und zugleich ansprechende Lehrbuch aufmerksam zu machen.

Inhalt, Anordnung des Stoffes, Methode sind gleich ausgezeichnet, und man wird kaum eine Behandlung des einschlägigen Materials sich denken können, in der mit so wenigen Worten so vieles und Gewichtiges gesagt wäre, als in unserm Leitfaden. Die ganze Geschichte des römisch-kirchlichen Volksgesanges, seine ästhetische und materiell-formelle Zusammensetzung, seine Entwicklung, seine Vererbung in Neumen und mündlicher Schulüberlieferung usw., sein Bau und Wert als Sprachgesang, sein Vortrag, seine einzelnen Arten und Theile, sind so erschöpfend und doch so übersichtlich und kurz nach der genetischen Methode zusammengestellt, daß man einerseits staunt über das Arsenal des Wissens, welches in diesen Zeilen aufscheint, andererseits ohne Mühe einen Einblick in alle einschlägigen Fragen, auch die schwierigsten, gewinnt. Denn trotz der Masse des Stoffes und trotz aller Kürze hat die Klarheit in allem die Herrschaft, woran die Sichtung des Materials in ‚Vorkenntnisse, Kenntnis, Erkenntnis‘ nicht den geringsten Theil hat. Recensent hatte schon öfter Gelegenheit, in

dem einen und dem andern Punkte diesen Vorzug gegenüber andern, auch umfangreichen Büchern, zu erfahren: die klarste Antwort erhielt er stets aus dem Mag. choralis.

Vortrefflich sind die Winke in den ‚Vorkenntnissen', die praktischen Anleitungen und Uebungen in der ‚Kenntnis', die goldenen Regeln in der ‚Erkenntnis' für Kleriker, Chorregenten, Organisten. Der beste und zugleich wichtigste Abschnitt im ganzen Buch ist die Abhandlung über die Vortragsweise des Chorals; siehe § 10 und als Ergänzung dazu § 43. Diese Paragraphen sind geeignet, endlich einmal Einheit und Gleichförmigkeit im Vortrag zustande zu bringen, da sie sichere Regeln und Fingerzeige bieten, um den liturgischen Sprachgesang in natürlich fließendem Rhythmus adäquat nach Accent und Quantität vorzutragen. Wünschenswert jedoch wäre, wenn diese Regeln noch genauer und eingehender auf verschiedene Fälle, besonders Concurrenzfälle von Accent und Quantität, angewendet wären; wenn auch der Autor glaubt, ‚es würde zu weit führen', entgegnen wir: wünschenswert wäre es, nämlich wegen der Einheit im Vortrage.

Dreierlei Accente gibt es in jeder Sprache, den Acutus, Gravis und Circumflex. Der erste besteht in einer scharfen, kurzen Hebung des Durchschnittstones, der zweite in einer scharfen, kurzen Senkung, der dritte in Dehnung des Tones mit Auf- und Absteigung, crescendo-decrescendo, < >. Die ersten zwei treffen in der Regel (die Ausnahmen hier anzugeben würde uns zu weit führen) auf (der Quantität nach) kurze Silben, der dritte auf lange Silben, die zugleich den Wortaccent haben. Die Quantitätslänge wird durch gleichmäßiges Dehnen, die Quantitätskürze durch rasches Abheben des Vocals und Consonanten ausgedrückt. Nun fragt es sich: wie ist all das beim Gesange zu bewirken, und welcher Unterschied ist infolge dessen zB. zwischen Quantitäts- und Accent-Längen, bezw. Kürzen, besonders wenn in beiden Fällen gleichviel Noten auf der betreffenden Silbe stehen? Oder welche Verschiebung und Alteration der *Worttöne* tritt ein durch den *Satzaccent*? (Die Antwort auf diese Fragen wird Recensent an anderer Stelle geben.)

Einen sehr günstigen und wohlthuenden Eindruck macht es, daß der Verf. dieses so allgemein geschätzten Lehrbuches selbst nicht glaubt, das Vollkommenste geleistet zu haben, sondern nach seinen eigenen Versicherungen (Vorrede S. VI) bestrebt ist, es immer zu vervollkommnen, und darum für weitere Wünsche usw. dankbar ist und um Mittheilung etwaiger Mängel und Lücken bittet. Um dieser Bitte zu willfahren, wollen wir auf etliche kleine Versehen aufmerksam machen, wodurch unser obiges Urtheil selbstredend nicht die geringste Ein-

schränkung erleidet. — Was S. 40 über die Doppellauter gesagt wird, ist nicht in allweg richtig: ae und oe sind in der jetzigen Aussprache des Lateinischen keine Diphthongen (Verf. schreibt immer Diphtongen); ei und eu werden nicht wie im Deutschen ausgesprochen; ui ist kein Diphthong, auch nicht in cui und huic (vgl. in der Choralmelodie des Ps. Venite exultemus zum Invitatorium: proximus fui generationi hu—ic), wenn auch diese Vocale bei den Dichtern meist nur eine Silbe bilden gerade wie dein, prout usw. Zweck und Inhalt der Anm. 1 ebd. sind nicht verständlich; das y in butyrum ist ja immer lang. — Seite 93 steht in der 1. Anmerkung ein schwer verständlicher Satz: ‚Wenn aber beim Amte nicht als eigentliche Altardiener betheiligte Diakonen singen, darf ordentlicher Weise kein Subdiakon die Gesänge der Tuba, noch weniger die des Evangelisten übernehmen, weil er die Stola nicht trägt'. Soll heißen: Wenn aber nicht die Altardiener selbst die Passion singen, so sollen nur Diakone, nicht aber mit ihnen ein Subdiakon singen. Daß übrigens ein Subdiakon nicht die Turba singen könne, ist durch das citierte Decret vom 22. März 1862 nicht bewiesen. Ueberhaupt ist der Autor an manchen Stellen wegen des Strebens nach Kürze zu knapp und infolge dessen dunkel; vgl. zB. S. 91 IV ‚Der gewählte Ton', S. 93 Anmerkg 4; S. 111 ‚Samstag vor und Sonntag, Montag, Dienstag nach Pfingsten' (st. Pfingstsonntag usw.); S. 117 ist in der Fußnote der erste sprachwidrige Satz so zu verbessern: ‚Unter Nebensilbe (nicht Nebensilben) ist allein die bei drei- oder mehrsilbigen Wörtern der drittletzten accentuierten folgende (nicht folgenden) Silbe verstanden; die auch so noch bleibende Schwerfälligkeit könnte durch einen Nebensatz gehoben werden. — Die Rubriken bei den Präfationen usw. sind hie und da zu unvollständig. Die vierte Präfation de Cruce (S. 98) ist am Feste des hl. Herzens Jesu zu nehmen, jedoch nur dort, wo die Messe Miserebitur vorgeschrieben ist, während die Messen Gaudeamus und Egredimini (welch letztere in der Brixener Diöcese im Gebrauch ist) die Präfation de Nativ. haben. Dem entsprechend ist auch die Rubrik zum Ite Missa est (S. 111 f.) zu berichtigen, d. h. die Herz-Jesu-Messen mit der Präfation de Nativ. haben das Ite Missa est *de Beata*. Sodann ist bei der Praef. communis besser zu bemerken: ‚An allen übrigen Festen'. Auch noch andere Präfationen-Rubriken leiden an ungenauer Fassung. — Seite 106 in der 1. Anmerkung ist eine Stelle des Cerem. Epp. II 8 undeutlich übersetzt: ‚Der Chor singt bis Benedictus exclusive; nach Beendigung desselben und nicht eher wird das

Sacrament emporgehoben'. Hier ist offenbar mit den Worten: ‚nach Beendigung desselben' (quo finito) das Singen (cantat) gemeint, nicht das Benedictus. Wenn ferner der Autor ebendaselbst die Bemerkung anfügt, der Priester könne der ebengedachten Vorschrift des Cerem. Epp. genügen, wenn er ‚beim Gedächtnis für die Lebenden länger als gewöhnlich verweilt oder den Kanon langsamer liest', so ist zu sagen, daß die Vorschrift direct den Chor angeht, nicht den Priester. Daraus folgt, daß der Chor sich nach dem Celebranten auch im Gesang, bezw. der Länge desselben, richten soll, und nicht umgekehrt.

Seite 200 wird der Satz aufgestellt: ‚Im Deutschen fallen Accent und Quantität zusammen'. Dieser Satz ist, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, nicht richtig. Nicht blos einsilbige Wörter haben wegen kurzer oder langer Dauer ihres Tones verschiedene Combination aus Accent und Quantität, wie ăn, ăb, wĕg, lĕgt, sondern auch in mehrsilbigen Wörtern können kurze Silben den Hauptaccent und lange Silben nur den Nebenton haben, wie Bíschōf, Thátsache, Míssbrauch; und andere eine Combination der beiden, wie gelēgt im Gegensatz zu gelĕckt, gerēgt gegenüber gerĕckt usf. — Seite 218 ist gewarnt, bei einem Hiatus die Notengruppe zu trennen. Dann ist aber auch zu wünschen, daß in den ‚typischen Ausgaben' die Hiatus-Silbe nicht mit der nächsten Silbe auf die Notengruppe vertheilt werde, wie zB. exposcite indulgentiam im Allerheiligen-Hymnus Placare.

Das sind Kleinigkeiten; allein je höher man das Buch schätzen muss als classisch und mustergiltig in seiner Art, desto mehr wünscht man auch unbedeutende Fehler daraus beseitigt.

Joseph Weidinger S. J.

Analekten.

Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia.

Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert.

II.[1])

Nachdem wir im ersten Artikel den Briefwechsel Papas veröffentlicht, wollen wir nunmehr den Versuch machen, aus den bisher bekannt gewordenen Quellen uns ein einigermaßen genügendes Bild von dem Leben und Wirken dieses merkwürdigen Mannes zu gestalten. Leider fließen uns dazu die Nachrichten nur sehr spärlich und sind die größtentheils sehr späten Angaben überdies vielfach einander widersprechend. Was mir darüber zugänglich wurde, ist folgendes.

1) Die anonyme metrische Patriarchenliste, die Assemani (B. O. II 389 ff.) anführt, sagt von ihm nur: ‚Nr. 7 Mar Papa, der Martyrer, der Verfolgte, unerschüttert von Feuer und Schwert; scharfen Verstandes lenkte er die Herde Christi wie Petrus'.

2) Salomo von Bassora (um 1222) in seinem ‚Buch der Biene'[2]) faßt sich noch kürzer: ‚Nr. 7 Baba; sein Grab ist in Ktesiphon'.

3) Die meisten, wenn auch anscheinend nicht immer zuverlässigsten Angaben verdanken wir dem nestorianischen Kirchenhistoriker Mare ben Sleman in dem immer noch mysteriösen liber turris. Er schreibt[3]):

---

[1]) S. ob. S. 163 ff. [2]) *Salom.* ep. Bassorensis liber apis, lat. vert. Schoenfelder, Bamberg 1866 p. 84; *Wallis Budge*, The book of the bee (Anecd. Oxon. sem. ser. I 2) p. 132 des Textes, 116 der Uebers. [3]) Die Stellen aus Mare verdanke ich einer gütigen Mittheilung des immer hilfsbereiten Professors Guidi; sie sind nach einer ‚Abschrift, die P. Gismondi von dem vaticanischen Codex genommen und mit dem von Paris verglichen hat'.



‚Papa aus der Landschaft Irak war kundig des Persischen und anderer (Sprachen). Er erhielt die Herrschaft ohne den Willen der Versammlung der Väter. Sein Name ragt hervor über die andern wegen seiner langen Geduld, seines Ertragens von Unglück, Schmerzensursachen und des Zeichens, das an ihm erschien, wodurch sich kund that die Begnadigung seines Standes. In seinen Tagen begann man Kirchengeschichte zu schreiben. Am Beginn seiner Herrschaft zog Hormizd ben Ardaschir aus gegen die Länder des Westens. In einer andern Geschichte steht, daß Sabur ..[1]) es war. Er zog gegen Antiochien und dessen Umgegend, setzte in Schrecken dessen Bewohner, machte viele Gefangene und darunter eine große Zahl von Bischöfen und Gläubigen und den Patriarchen von Antiochien namens Demetrius. Und er brachte sie nach Ahwaz, baute ihnen eine Stadt und nannte sie Gunde-Sabur und hieß sie dort wohnen. Und man sagte zu ihm (Demetrius): „Du, Patriarch von Antiochien, wirst den Patriarchentitel haben und die Gefangenen, die mit dir sind, leiten". Da sagte er: „Gott bewahre, daß ich thue, was mir nicht erlaubt ist und der hl. Geist mir nicht gegeben und worüber er mich nicht gestellt." Und Papa, der Katholikos, gestattete ihm, den Patriarchentitel zu führen wie in Antiochien und die Angelegenheiten seiner Mitgefangenen zu leiten; er aber weigerte sich Da machte er ihn zum Metropoliten von Gunde-Sabur, zum Herrn der Rechten in der Versammlung und zum ersten bei der Ordination des Katholikos[2]).

In seinen Tagen wurde Christ der siegreiche König Constantin, und im sechsten Jahre seiner Regierung (sic) war die Versammlung der 318, und sie schrieben ein ausgefertigtes Schreiben mit der Zustimmung der morgenländischen Väter des Patriarchats an ihr Oberhaupt und setzten darin fest, daß kein Orientale sein Oberhaupt bei den abendländischen Vätern verklage weder mündlich noch schriftlich noch durch Boten. Und das Christenthum breitete sich aus im Osten mit der Zerstreuung der Gefangenen in die verschiedenen Gegenden und es wurde erbaut die Kirche. Es heißt aber, daß er Verwirrung anrichtete und zwei Bischöfe auf einen Stuhl setzte. Und es versammelten sich die Väter gemeinsam und mit ihnen Miles Bischof von Sus und andere. Doch nicht ließ er ab und redete hart mit ihnen in seiner Heftigkeit, indem er dachte, daß sie ihn aus Feindschaft anklagten. Verwegen schlug er mit der Hand auf das Evangelium, es zum Zeugen anrufend. Da verdorrte seine Rechte und er wurde zum Exempel und es fürchtete sich das Volk und sie bekehrten sich von ihrem Thun und erkannten, daß dies

[1]) Šapur (I) ben Ardašir; so richtig. [2]) Beides war aber wenigstens in späterer Zeit der Bischof von Kaškar, der erste Suffragan des Stuhles von Seleucia. Vgl. B. O. II 459, IIII 668 734.

geschehen war wegen seines Ansehens bei Christus, indem er ihm rasch die Strafe gesendet[1]).

Die Sache wurde vor die abendländischen Väter gebracht; sie hoben (die Entscheidung) auf, hielten sie für wichtig und bestätigten, was sie geschrieben hatten betreffs des Anathems (von Seiten) der Unterthanen des Katholikos des Orients und betreffs der Widersetzlichkeit gegen ihn, und sie machten ihn zum Herrn über sie; sein Herr aber ist Christus. Und die Väter des Abendlandes machten ihn groß. Und Helena schickte ihm Geschenke und Geldsummen, die Kirche des Ostens zu erbauen und ehrte seine Rede. Und Jakob, der Metropolit von Nisibis, berühmt durch Wunder, ehrte seine Gewalt und die Briefe des Mar Ephrem enthalten Widerlegungen seiner falschen Ankläger. Er starb in den Tagen des Sabur ben Ardaschir[2]) und seine Regierungszeit dauerte 70 Jahre. (Mit Unterbrechung des Zusammenhanges spricht darauf der Verfasser von Kaiser Decius, den Siebenschläfern und Gregor dem Wunderthäter; dann fährt er fort:) In den Tagen dieses Vaters trat eine Anzahl von Lehrern auf gegen die Anhänger des Simon, Marcion, Mani und andere. König war aber Bahran. Als dieser sah, daß die Catholici und Bischöfe nicht heirateten und ebenso die Manichäer, befahl er die Manichäergemeinde zu tödten. Dieser Befehl bezog sich auch auf die Christen und großer Schaden traf den Patriarchen Mar Papa. Da beklagten sich die Christen beim König. Dieser verlangte den Unterschied zu kennen. Da antwortete Papa: „Die Manichäer glauben an zwei Personen und an die Erde als Herrin des Lebens und daß die Seelen von einem Leib zum andern wandern und die Ehe halten sie für unrein. Die Christen dagegen glauben an einen Gott und halten die Ehe für erlaubt und nur ihre Regierungshäupter enthalten sich derselben, um im Gebete zu verharren, damit sie nichts zerstreue". Dem König gefiel die Antwort und er ließ von ihnen ab[3]).

(Im folgenden spricht dann der Verfasser von Arius, den Martyrern Sergius und Bachus, Papst Silvester, der Kaiserin Helena und dem Nicänum, wozu er bemerkt:) Auch Papa, der Katholikos, blieb wegen Alters und schickte den Simon Barsaboe (sabbāʿe) und Schahdost, und sie wurden bekleidet mit der Würde des Patriarchen des Orientes'.

4) Amr (ʿamr) ben Matta berichtet in dem nämlichen liber turris[4]) nach den unvollständigen Angaben Assemanis, Papa ‚bar Aggai' sei

---

[1]) Die Begründung erscheint paradox, drückt aber nur dieselbe Ansicht aus, die auch in den Briefen wiederkehrt. Eben weil Papa Gottes Liebling, ist über ihn diese leichte Besserungsstrafe verhängt worden. [2]) Oder vielmehr Šapur (II) ben Hormizd. [3]) Dieses Stück hat auch Assemani B. O. II 220. [4]) Ueber die Autorschaft dieses Werkes schreibt mir Prof. Guidi: ‚Was den Autor desselben betrifft, ist die Sache noch nicht

nach dreijähriger Sedisvacanz im J. d. Griech. 558 (246/7 n. Chr.) ordiniert worden. Unter ihm sei Mar Eugen von Aegypten nach Nisibis gekommen. Gestorben sei er im 79. Jahre seiner Regierung. Außerdem erzählt derselbe auch noch die Intervention Papas bei Bahram, die Ernennung des Demetrius zum Metropoliten von Gunde-Schapur und die Abordnung des Barsaboe und Schahdost zum Nicänum, falls diese Erzählungen bei der Unklarheit Assemanis in dieser Frage nicht dem Mare allein angehören.

5) Anscheinend die besten, wenigstens die zu unseren Texten am meisten stimmenden Nachrichten hat uns Barhebräus in seinem Chronicon[1]) erhalten. Nach demselben war er ein geborener Perser, der persischen und syrischen Sprache kundig, und wurde nach dem Tode des Schahlupha (Šahlupa), als die Bischöfe (wie gewöhnlich) über die Wahl eines Nachfolgers heftig stritten, von der Majorität gewählt und von David dem Metropoliten von Maischan i. J. 266 ordiniert. Neunundfünfzig Jahre später war er auf der Synode von Nicäa im J. 325. Einige meinen, er sei dort erst ordiniert worden, was jedoch falsch ist, während andere wieder behaupten, er sei persönlich nicht anwesend gewesen, sondern habe nur seinen Schüler Barsaboe als seinen Vertreter dorthin geschickt. Neun Jahre nach dem Nicänum (also 334) versammelten sich die orientalischen Bischöfe und erhoben viele Anklagen gegen ihn wegen der Unordnung, die durch seine Nachlässigkeit in den kirchlichen Dingen eingerissen sei; auch peccata turpia wurden ihm vorgeworfen. Nicht imstande sich zu rechtfertigen, schlug er mit der Hand auf das Evangelium, das aufgeschlagen lag, und rief: ‚Sprich du, wenn du kannst; denn ich bin dazu zu schwach'. Und sogleich verdorrte seine Rechte. Einige sagen nun, die Bischöfe hätten ihn darauf hin abgesetzt, während sie nach anderen erklärten, die Züchtigung Gottes sei schon genügend. Ein Jahr später starb er nach einer Regierung von 69 Jahren; nach anderen lebte er noch 12 Jahre, was jedoch falsch ist. Jacob von Nisibis und Ephraem schrieben ihm Briefe wegen der Unverschämtheit der Bischöfe und der Verdorrung seiner Rechten ihn zu trösten, welche Briefe jedoch von manchen dem Patriarchen Joseph (I), der abgesetzt wurde, zugeschrieben werden. Unter ihm blühte Aphraates, welcher in syrischer

---

recht deutlich. Es scheint aber, daß diese neue Geschichte der Catholici eine doppelte ist: 1) die von Mare, enthalten in dem codex vat. und paris., 2) eine andere noch neuere und kürzere Geschichte, die in zwei Recensionen vorliegt: a) in der des 'Amr ben Mattā, b) in der des Sliba (Ṣlībā) von Mossul'. Vgl. auch G. Hoffmann: Auszüge aus syrischen Acten persischer Martyrer. Leipzig 1880 f., S. 6; B. O. II 398 III 612.

[1]) In der Ausgabe von Abbeloos-Lamy III 27—34.

Sprache ein Buch der Unterweisung und 22 Briefe in alphabetischer Ordnung schrieb.

Soweit die kurzen Biographien.

6) Ganz für sich allein steht die Angabe in den Acten des Apostels Mari[1]), Papa sei ein Schüler Maris gewesen und von demselben vor versammelter Kirche in Dora Koni als sein Nachfolger, als ‚Lenker der Kirche von Koke‘ (Seleucia) und damit zugleich als ‚Haupt der Bischöfe des Orients‘ aufgestellt worden. Er habe dann den Leichnam dieses Heiligen in Dor Koni begraben und als Erbe seines Thrones Priester und ‚Lenker‘ über den ganzen Orient hin aufgestellt.

7) Außerdem wird von Abdischo von Sauba in der Canonensammlung[2]) berichtet, Papa, der ungefähr 68 Jahre regiert, habe zuerst Metropoliten aufgestellt und zwar als ersten den von Elam[3]); bald darauf den von Nisibis; als dritten dann[4]) den von Perat in Maischan und zuletzt den von Ator. Zur Zeit des Nicänums (!) habe dann Barsaboe dieselben wieder vermehrt.

Das bekannteste Ereignis im Leben Papas ist jedenfalls die um seinetwillen gehaltene Synode nebst deren Folgen. Er war zwar anscheinend der erste aber leider nicht der letzte Katholikos von Seleucia, der seine größten Widersacher in den ihm untergebenen Bischöfen hatte. Der Grund davon wird für diese Zeit wohl darin liegen, daß der Stuhl von Seleucia weder apostolischer Rechte noch auch andauernden, königlichen Schutzes sich rühmen konnte, so daß er sich seine Patriarchalrechte nach außen wie nach innen erst erkämpfen mußte, was, wie die gefälschten Synodalbriefe beweisen, auch nicht immer mit den reinsten Mitteln geschah. Später brachte dann zuerst der Kampf des Nestorianismus um die Herrschaft, dann die von anderen Interessen bewegte Einflußnahme der Könige ähnliche Folgen.

8) Wohl den ausführlichsten Bericht über diese Synode, der mit dem Bilde, das sich aus unseren Briefen construieren läßt, auch gut harmoniert, enthalten die Acten der aus ähnlichem Anlaß i. J. 430 zusammengetretenen Synode des Dadischo (dādīšō‘), eingeflochten in die lange Rede des Agapet von Betlapat[5]). Nachdem demselben vom Patriarchen das Wort ertheilt war, begann er damit, daß er die Briefe der abendländischen Väter verlas, ‚und er knüpfte daran zu reden der Reihe nach über die Verwirrungen im Anfang, aus denen Verfolgungen geflossen, besonders durch verwegene, ungehorsame Bischöfe, welche um ihres ver-

[1]) Abbeloos in Analecta Bolland. 4 (1885) 124 ff. [2]) Mai, Script. vett. nova collectio X 303; vgl. auch B. O. III 346. [3]) ‘Elam oder Bet Huzaye ist die Kirchenprovinz mit der Metropole Gunde-Schapur oder Bet Lapat. [4]) Mai liest statt latlītāyā falsch latmānāyā, was in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt. [5]) In unserem Codex S. 275.



werflichen Wandels willen heftiger Tadel getroffen von Seite des heiligen, ausgezeichneten Hohenpriesters, des getreuen Mar Papa, des Katholikos, damals als sie hingiengen zu Mar Miles und den tüchtigen Bischöfen wie er, und ihren Sinn verwirrten, die um ihrer Einfalt willen, da sie nichts verstanden, in thörichtem Eifer hinter ihnen herliefen. Die Verwegenen waren theils Ankläger, theils Zeugen; Mar Miles aber und die Guten wie er, nahmen als Richter deren Zeugnisse an und obwohl sie kein Recht dazu hatten, setzten sie als solche den Mar Papa ab und enthoben ihn seiner Würde. Da nun dieser sah, daß die Gerechtigkeit aus der Versammlung gewichen, daß das Böse über Gute und Böse gesiegt, daß die Wahrheit von den Verwegenen und Erwählten zumal gewichen war; da er sah, daß das Evangelium in die Mitte gelegt wurde, aber kein gerechtes Gericht war zwischen ihm und der Synode, da entbrannte er in heftigem Zorne, schlug auf das Evangelium und sprach: „Sprich, sprich Evangelium! Wozu bist du denn als Richter in die Mitte gelegt? Du siehst ja, daß die Wahrheit gewichen ist von den rechten und verworfenen Bischöfen zumal. Und du, du schweigst und übst nicht gerechtes Gericht!“ Weil er aber ohne Ehrfurcht und Demuth dem Evangelium nahte und nicht wie ein Zuflucht Suchender seine Hand darauf legte, traf ihn sogleich der Schlag des Strafgerichtes an seinem Leibe, und ganz und gar fanden nun bei den Bischöfen Glauben (276) alle bösen, verläumderischen, unterdrückenden Vorwürfe und Anklagen, welche die verwegenen Bischöfe gegen ihn geschrieben hatten, die wie über einen Verbrecher über ihn eine Beschreibung verfaßt in vielen Exemplaren, welche sie in vielen Ortschaften cursieren ließen. Das kam den abendländischen Vertretern zu Gehör und in erneuerter Prüfung wurde die Lüge der Verwegenen offenbar und ihre Bosheit ans Licht gezogen und es wurden ausgestoßen und für verlustig erklärt ihrer Titel und Würden alle jene verwegenen Bischöfe, sowohl Ankläger als Zeugen. Die wohlgesinnten, welche der gegen Mar Papa veranstalteten Synode beigewohnt hatten, waren theils in gutem Zeugnis (als Martyrer) aus der Welt geschieden, theils waren sie in gutem Rufe aus diesem Leben gewandert. Die noch Lebenden jedoch schieden sie ebenfalls aus, nicht wegen ihres Wandels, sondern weil es bekannt geworden war, daß sie sehr ungebildet und einfältig waren und daß es deshalb jenen Verworfenen möglich geworden war, sie zu täuschen und unter dem Namen der Tüchtigkeit jener Seligen ihren bösen Willen gegen den Patriarchen ins Werk setzen zu können. Denn sie fürchteten sehr, daß dieser sie aus ihrem Range ausstoße. Das ergieng gegen sie von den abendländischen Vätern und ohne Erbarmen wurden sie ausgestoßen, abgesetzt und deponiert. Alles dagegen, was gegen Mar Papa geschehen war, lösten sie und hoben es auf und wegen seines herrlichen Wandels und glühenden Eifers in Gottesfurcht, wofür er schmählicher als

alle seine Vorgänger behandelt worden war und verkehrten Lohn erhalten hatte von jener Synode, die seine Schüler ohne Vollmacht gegen ihn gehalten hatten, befahlen die Väter, daß Mar Papa an der Spitze von allen in den Diptychen verlesen werde und all seine Vorgänger nach ihm. Mar Simon aber, der zur Zeit des Thronumsturzes an Stelle des Mar Papa ordiniert wurde, soll, weil wir wissen, daß er ein tüchtiger Gottesmann ist und von der Synode dazu gezwungen wurde, des Mar Papa Archidiakon sein und seinen Dienst vor ihm versehen in Liebe und Gottesfurcht, und wenn dieser von der Welt scheidend zu seinem Herrn geht, soll er von uns die Vollmacht haben, auf dem Stuhle des Mar Papa zu sitzen und die Patriarchalgewalt auszuüben. Und es sollen hiemit gemäß unserem Erlasse die Schüler nicht die Macht haben, sich zu erheben über ihren Meister und (277) ihn zu richten. Nicht ist ihnen dieses Recht von Christus ihrem Herrn gegeben gemäß den gerechten Gesetzen, die Gott der Schöpfer in die menschliche Natur gelegt. Deshalb haben die Kinder nicht die Macht, ihre Eltern aus ihrem Erbe zu verdrängen, sondern die Eltern haben Macht über die Kinder. Und nicht dürfen die Knechte ihre Herren der Freiheit berauben, sondern die Herren haben Macht über die Knechte. Auch die Weiber haben nicht die Macht, ihren Männern die Herrschaft über sie zu nehmen, sondern sie sollen ihnen unterthan sein und diese über sie herrschen. Den Weibern ist befohlen, ihre Männer zu lieben, ihnen unterthan zu sein und zu gehorchen, den Männern aber nur, dieselben zu lieben, nicht ihnen unterthan zu sein, und überall, wo die Männer sich hergegeben, ihren Weibern zu gehorchen, haben sie Strafe über sich gebracht, weil sie die Gesetzesbestimmungen, die Gott in die Natur gelegt, nicht erfüllt. Vor allem aber ist es Recht, daß in der hl. Kirche alles vollkommen erfüllt werde, daß wie einer ist der Vater der Wahrheit und einer sein Sohn, der Erlöser Christus und einer sein hl. Geist der Paraklet, so auch einer sei sein getreuer Schatzmeister Simon bar Jona, der den Namen Kepha bekam und dem er versprach: „Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“ und wiederum: „Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben“. Nicht sagte Christus zu allen Jüngern: „Auf euch werde ich bauen“, und: „Euch werde ich geben“. Und obwohl die Gnade des Priesterthums bei allen Aposteln erfunden wurde, so ist nur ein Haupt, welches ist die geistige Vaterschaft. Nicht allen (steht sie zu), sondern wie einem wahren Gott so auch einem getreuen Verwalter, daß er sei Haupt, Lenker und Fürsorger für seine Brüder[1]).

[1]) Hier findet sich am Rand von der Hand Msgr. Khayyats die lat. Bemerkung: **Nota quomodo Nestoriani primatum jurisdictionis in Ecclesia asserunt.**



Diese Gesetze und Bestimmungen werden in unserer Kirche gehalten. Wenn aber ein Bischof glaubt, . .[1]) Bedrängnis von seinem Herrn, so sage er es in der Versammlung, die jährlich vor ihm gehalten wird, als gehorsamer Schüler, und wenn es allen Bischöfen als offenbare Bedrängnis erscheint, so sollen sie wie Söhne bei ihrem Vater für ihren Bruder Fürsprache einlegen, daß er seinen Sohn der Bedrängnis enthebe. Deshalb ist bestimmt, daß jährlich Versammlungen seien, zur Lösung der unter uns auftauchenden Schwierigkeiten. Auch in eurem Gebiet des Ostens, des Patriarchats (278), das in Seleucia in der großen Kirche von Koche errichtet wurde, sollen die Bischöfe nicht die Macht haben, eine Versammlung gegen ihr Haupt und ihren Herrn zu veranstalten, da sie nicht über ihm stehen dürfen, und sie sollen wissen, daß sie ihre Hände nicht ausstrecken dürfen, was ihnen weder von Gott noch von den Menschen gegeben ist'. Soweit der auf Papa bezügliche Theil der Rede des Agapet, der von da an, wo der Bericht in die directe Rede übergeht, ein Bruchstück des unvollständigen Briefes VIII zu sein scheint[2]).

9) Ganz anders ist die Darstellung, welche die Acten des Miles[3]) von dem Verlauf dieser Sache geben. Nach ihnen kommt Miles auf seiner Heimreise von Palästina und Aegypten, nachdem er den Jakob von Nisibis besucht, nach Seleucia. Dort findet er ein Schisma vor, dessen Ursache der Hochmuth des ‚Bischofs' Papa Bar Aggai (bar ʿaggai) ist, welcher sich über die zum Gerichte zusammengekommenen Bischöfe erhebt und seinen Klerus schlecht behandelt. Miles steht gegen ihn auf und sagt: ‚Warum erhebst du dich über deine Brüder und

---

[1]) Lücke von einem Wort. [2]) Im Anschluſs an diese Rede erklären dann die Bischöfe: Nachdem die abendländischen Väter festgesetzt, daß niemand sich gegen den Patriarchen erheben dürfe und wer Grund zu einer Klage habe, dieselbe in der Versammlung vortragen müsse, und wenn er da sein Recht nicht erhalte, an die andern Patriarchen appellieren könne, bestimmen wir, daß, weil bisher in jedem dieser Fälle die Klage als unrichtig erkannt wurde, in Zukunft vom Patriarchen nicht mehr appelliert werden darf. Daran schließt sich dann in weiterer Form die Stelle aus Abdischo, beziehungsweise Timotheus I, die ich oben (Seite 182) angeführt. Dieselbe scheint demnach durch Irrthum den ‚Brief der abendländischen Väter' gekommen zu sein, wie es ja auch unpassend erscheint, daß dieselben in dem nämlichen Schreiben eine Streitsache zwischen dem Katholikos und seinen Bischöfen entscheiden und zugleich ihrer Jurisdiction sich begeben. Somit hätten die Perser dann erst seit Dadischo sich der Oberherrlichkeit Antiochiens gänzlich entzogen. Vgl. auch Can. Nic. arab. 14 (nach der Zählung unseres Codex; bei Turrianus can. 45). [3]) St. E. Assemani Acta martyrum I 72 f.; auch B. O. I 186; IIII 50 f.; Acta mart. et sanct. (ed. Bedjan) II 266 ff.

Glieder und bist eifersüchtig auf sie? Steht nicht geschrieben: „Wer euer Haupt ist, sei euer Diener?"' Darauf nennt ihn Papa einen Dummkopf; er wisse das schon. Nun zieht Miles das Evangelienbuch, (das er immer bei sich trägt) aus seiner Reisetasche[1]), legt es auf ein Kissen: „Willst du von mir nicht lernen, so lerne von dem". Da schlägt Papa auf das Buch: ‚So rede, Evangelium, rede!' Miles springt auf, umarmt und küsst das Buch und verflucht dann den Papa: ‚Halb sollst du verdorren und in diesem Zustande noch lange leben zum warnenden Zeichen. Und so geschah es auch und Papa lebte in diesem Zustande noch 12 Jahre in unglaublichen Schmerzen, und große Furcht war darob überall.' — Daß diese Darstellung sehr einseitig ist, ist augenscheinlich; offenbar hat der Verfasser der Acten den Papa so schwarz gezeichnet, um die zweifelhafte Rolle, die der sonst so verehrte Miles in dieser Sache gespielt, herauszuputzen. Interessant ist aber dabei immerhin, daß dem Papa eigentlich doch nichts vorgeworfen wird als seine Herrschsucht; was eben von seinem Standpunkte aus als Recht erschien, das mochte anderen, die sein Recht nicht anerkannten, als Anmaßung erscheinen.

10) Schwierig ist es zu entscheiden, ob die vierzehnte Homilie des Aphraates, die Homilie von der Ermahnung, die Empörung gegen Papa zum Gegenstand hat. Diese Homilie ist im Auftrage einer Synode an Bischöfe, Klerus und Volk um und in Seleucia geschrieben und mahnt in der breiten Weise des Aphraates zum Frieden, zur Demuth und Eintracht. Concrete Angaben finden sich darin wenige, am ehesten enthalten solche die §§ 15 und 16, worin davon die Rede ist, daß die Bischöfe immer nur fragen: ‚Wer ist der Weihe nach der ältere? und dann sagen: ‚Der soll obenan sitzen.' Und demjenigen, der von sich sagt: ‚Ich bin schön und prächtig und Gott hat mich erwählt und gesalbt, daß ich herrsche über die Kinder meines Volkes', wird an der Hand verschiedener Beispiele zu bedenken gegeben, daß Gott schon im alten Bunde Erwählte wieder verworfen. Die Abfassungszeit der Homilie ist am Schlusse derselben selbst angegeben als das Jahr 655 der Seleuc. 35 Schapurs, welche beiden Angaben durch den Brief Georgs des Arabers Cap. 1 nochmals bestätigt werden. Assemani, der diese Homilien selbst nicht kannte, sondern nur von der unter dem Namen des Jakob von Nisibis bekannt gewordenen armenischen Uebersetzung erfuhr, bezog

[1]) Nach den Acten des Marthyrers Kardag (unter Schapur II) macht sich der selige Einsiedler Abdischo mit einem Evangelienbuch im Ranzen auf den Weg, den Kardag zu bekehren (Abbeloos, Acta mar Kardaghi mart. Brüssel 1890; Feige, Die Geschichte des Mar Abdhišo' und seines Jüngers Mar Qardagh, Kiel 1890, S. 17 n. 8; Act. mart. et sanct. (ed. Bedjan) II 447).



die erwähnte Homilie auf unsern Papa (B. O. I 588, IV 175), worin ihm Wright, der Herausgeber der Homilien, folgt und deshalb sogar auf das Jahr 344 eine Synode in Seleucia ansetzt, während Sasse und Forget der chronologischen Schwierigkeiten wegen diese Beziehung leugnen[1]). Allein das Jahr 344 scheint mir für die Abfassung dieser Homilie unannehmbar. Denn es ist das vierte Jahr, ‚da die Gemeinden ausgerottet wurden', und zwei Bischöfe von Seleucia, Barsaboe und Schahdost, wahrscheinlich auch schon Barbaschemin (barb'ašmin), der dritte und auf lange Zeit der letzte, waren als Martyrer gefallen. In solcher Zeit hatten aber die Christen in und um Seleucia doch wohl kaum Lust, weder zu streiten, noch zum Frieden zu mahnen. Vielleicht ließe sich doch die Jahreszahl lh (35) des Schapur[2]) als (freilich sehr alter) Schreibfehler aus kh (25), die sich beide in der Estrangeloschrift immerhin nicht zu unähnlich sehen, erklären; das Datum nach seleucidischer Aera müsste man dann freilich als durch Anpassung entstanden erklären; allein wir könnten dann die Abfassung dieser Homilie in das Jahr 334 verlegen, in welchem die Synode gegen Papa stattgefunden haben muss.

11) Ebenso schwierig zu entscheiden erscheint die Frage, ob einige Gedichte Ephraems, nämlich die Nummern 26—30 der Carmina Nisibena auf die Ereignisse unter Papa zu beziehen sind. Dieselben klagen, daß in einer Stadt durch Irrlehrer ein Schisma ausgebrochen sei, und bitten Gott, daß er die Irrenden zur Eintracht führe. Dieses Schisma daure schon 6 Jahre und die Häretiker seien so unverschämt, daß sie den Bischof, einen alterschwachen Greis (29, 6 7 8) der Unzucht anklagten. Bickell glaubt zwar in diesem ungenannten Bischof einer ungenannten Stadt den Bischof Barses von Edessa erkennen zu sollen, der unter der Regierung des Kaisers Valens von der arianischen Partei vielfach verfolgt und im Jahre 373 exiliert wurde. Allein die sparsam angeführten Detailangaben dürften mindestens ebenso gut auf unsern Papa passen; besonders wenn, wie aus 28, 4 hervorzugehen scheint (‚ein früheres Loch im Kleide ist geflickt worden'), ein ähnliches Schisma kurz vorangegangen ist.

Soweit die sparsamen Quellen. Wenden wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit auf den Briefwechsel selbst und dessen Inhalt, so scheiden sich vor allem auch bei nur kurzer Betrachtung diese Briefe in zwei Gruppen, die sowohl in formeller als inhaltlicher Beziehung unter

---

[1]) W. Wright, The homilies of Aphraates, the persian sage, London 1869, p. 9 der Vorrede; Sasse, Prolegomena in Aphr. sap. Persae sermones homileticos, Lips. 1878, p. 13; Forget, De vita et scriptis Aphr. sap. Persae, Lovan. 1882, p. 222. [2]) Die Handschriften Wrights geben aber die Zahlen anscheinend in Worten.

sich gar keinen Zusammenhang erkennen lassen. Die Briefe der ersten Gruppe (I—IV) sind ganz einfach stilisierte, kurzsätzige Schreiben, die ohne datiert zu sein, der Zeit angehören wollen, da die Kaiserin Helena im heiligen Lande ihren Eifer für die Kirche bestätigte, also den Jahren 326 bis 330. Einen terminus a quo finden wir auch in dem Hinweise auf eine vorausgegangene Verfolgung von Seiten der Heiden, welchen der Brief des Cyriacus enthält. Denn wenn wir diesen Hinweis zusammenhalten mit den weitläufigen Angaben, die über eine frühere Verfolgung die zweite Gruppe der Briefe enthält, so wird damit jene erste, kurze Verfolgung im 18. Jahre Schapurs (beginnt am 5. September 326) gemeint sein, worin ‚Kirchen zerstört, Altäre niedergerissen, Klöster niedergebrannt und die Christen durch schwere Abgaben gedrückt wurden[1]).

Die Echtheit dieser Briefe wird mit Sicherheit zu verneinen sein. Denn allerdings sind sie, namentlich der Brief des Papa selbst, ganz aus ihrer Zeit heraus geschrieben. So weiß der Verfasser von der Schlacht an der milvischen Brücke; er kennt die Edicte Constantins gegen die Juden und Marcioniten; er weiß noch nichts von Constantinopel, und Rom ist ihm noch die Hauptstadt; die Lage der Christen unmittelbar vor Ausbruch der großen Verfolgung scheint natürlich gezeichnet und erscheinen hier gerade wie bei Aphraates die Juden als ein Hauptagens der Verfolgung. Allein wenn wir auch absehen von dem Papa beigelegten Patriarchentitel, der auch erst später beigefügt sein kann, so hat doch wohl im vierten Jahrhundert kein ‚Patriarch von Rom‘ um den Segen des Stuhles des Mar Thoma und Mar Addai[2]) gebeten. Auch fällt auf, daß einmal der Bischof von Jerusalem und dann wiederum der von Nisibis als Vermittler erscheint. Den Hauptbeweis aber für die Unechtheit und zugleich ein schwer zu lösendes Räthsel bilden die Ueberschriften der beiden ersten Briefe. Papst Eusebius starb wahrscheinlich 310. Juda Cyriacus, der Stadtpatron von Ancona, soll nach den Angaben der Bollandisten der fünfzehnte Bischof von Jerusalem gewesen und von Barkochba getödtet worden sein, weil die Christen sich an dem Judenaufstand nicht betheiligen wollten[3]). Allein eben dieser Juda ist die Hauptperson in jener Form der Kreuzauf-

[1]) Assemani, Acta martyrum I; Uhlmann in Zeitschrift f. hist. Theologie 31, 9 10. [2]) Auch sonst scheint diese Angabe unrichtig. Denn allerdings berichten zahlreiche Quellen von Missionsreisen, die der Apostel Thomas und der Jünger Addai auch in Mesopotamien unternommen; aber Seleucia wird, soweit meine Kenntnis reicht, nirgends namentlich genannt und besonders nicht als ein von einem der beiden errichteter Bischofssitz. Als ‚Stuhl des Mar Addai‘ gilt sonst immer Edessa. [3]) Vgl. Acta Sanctorum zum 4. Mai I 439 ff.

findungslegende, nach welcher er von der Kaiserin Helena durch Hunger gezwungen den Ort des seit Trajan wieder vergrabenen hl. Kreuzes verräth, durch ein Wunder bekehrt sich taufen läßt und nach dem Tode des Makarius von Eusebius von Rom zum Bischof von Jerusalem geweiht wird[1]).

Diese Legende ist dann sogar in den liber pontificalis übergegangen, wo es unter Eusebius heißt: Baptizatur quoque et Judas post Quiriacus vocatus, crucis inventor[2]). Hier begegnen uns nun Eusebius, Juda und Helena, aber es findet sich nicht der geringste Hinweis auf Kreuzerfindung.

Es scheint somit fast, als ob die Verbindung dieser drei Personen mit der Legende nicht ursprünglich wäre. Denn wenn die vorliegenden Texte auch unecht sind, so glaube ich ihre Abfassung doch nicht sehr viel nach 337 ansetzen zu sollen. Denn namentlich das Bild, das wir aus dem vierten, dem wichtigsten dieser Schreiben gewinnen, entspricht ganz der Situation, wie wir sie nach Ausbruch des Krieges, am Vorabend der mit demselben zusammenhängenden Verfolgung uns denken müssen. Daß solche falsche Schriftstücke schon so bald nach dem Tode Helenas und Constantins entstanden, kann nicht befremden, wenn wir annehmen, daß, wo immer sie verfertigt wurden, sie für das persische Reich bestimmt waren und daß sie politischen Augenblickszwecken dienten. Die Christen dort zu ermuthigen, vielleicht auch sie zu bestimmen, heimlich oder öffentlich die Operationen der Römer zu unterstützen, das scheint mir der Zweck dieser Schreiben gewesen zu sein. Denn wenn es heißt: ‚Wir sind der Kranke; ihr seid der Arzt, ausgerüstet mit der Weisheit und Siegeskraft Christi; als guter Hirt nehmet die Kinder der Kirche auf die Schultern der Macht', so ist das zwar vorsichtig, aber denjenigen, die nach diesem Arzt und guten Hirten sich sehnen mochten, deutlich genug.

Schwieriger und nicht im ganzen zu lösen erscheint die Frage nach der Echtheit bei der zweiten Gruppe von Briefen (V bis VIII). So wie sie jetzt sind, machen sie den Eindruck einer einheitlichen Arbeit. Denn erstens unterscheiden sie sich stilistisch gleichmäßig sehr zu ihrem Nachtheil von den Briefen der ersten Gruppe. Wenn jene in einfachen,

---

[1]) Vgl. besonders Nestle, De sancta cruce. Berlin 1889. Acta Sanctorum Maj. I 445 ff. [2]) Vgl. darüber Duchesne: Liber pontificalis I 108 der Einleitung. Auch der unechte Brief des Eusebius an die Bischöfe von Tuscien und Campanien erwähnt die Kreuzauffindung als etwas vor kurzem Geschehenes. — Papst Eusebius scheint den Syrern überhaupt als sehr langlebig gegolten zu haben; denn nach dem Julianusroman regiert er noch zu dessen Zeit, übersteht viele Martern, bis er i. J. 367 in Frieden stirbt.

klaren Sätzen kurz sagen, was sie wollen, so herrscht hier ein Uebermaß des Pathos. Derselbe Gedanke wird in echt syrischem Geschmacke in zahlreichen Variationen breit getreten, und doch ist die Construction der Riesensätze so verschroben, daß es mitunter schwer wird, Sinn und Zusammenhang aus der Wortfülle herauszufinden. Zweitens haben sie das Hauptthema gemeinsam: das Concil gegen Papa, dessen Ursachen und Folgen. Endlich hängen sie auch durch Verweisungen mit einander zusammen. So bitten Jakob von Nisibis (V) und Ephraem (VI) um Antwort auf ihre Briefe und Nr. VII will diese Antwort sein. Ferner sagt Jakob von Nisibis, er habe dreimal an die abendländischen Väter geschrieben und die Antwort derselben werde bald an Papa kommen; Ephraem kündet das baldige Eintreffen dieses Schreibens an und Nr. VIII führt sich als die Antwort auf zwei Schreiben des Jakob und einen Brief Ephraems ein. Doch sind diese Gründe nicht so zwingend, daß wir nicht immerhin noch annehmen könnten, der sicher unechte Brief VIII sei erst später dem andern angepaßt worden.

Daß der unvollständige Brief VIII, wenn auch anscheinend von der im Jahre 430 gehaltenen Synode des Dadischo bezeugt, unecht ist, beweisen schon die Namen derer, die an diesem Concil gegen die Arianer, dessen Synodalschreiben der Brief sein will, theilgenommen haben sollen. Soweit sich diese Namen identificieren lassen, gehören sie alle einer Zeit an, da es weder Arianer noch auch eine Synode gegen Papa gab. Auch die Beschlüsse dieser Synode sind unmöglich. Das ganze Schriftstück stellt sich offenbar als ein plumperes Seitenstück zu jenem ersten Synodalschreiben (des Agapet) dar, und der Zweck dieser beiden Texte ist, das Recht des Stuhles von Seleucia auf die Patriarchalgewalt im persischen Osten nachzuweisen. Falls aber dann der Canon 3[1]) der (recht unpassend so genannten) arabisch-nicaenischen Canonen, welcher denselben Zweck verfolgt, wirklich, wie ich in Bälde beweisen zu können hoffe, schon im Jahre 410 bei der Reorganisation der persischen Kirche unter Jezdegerd I durch Maruta und Isaak auftaucht, so wäre die Entstehung der beiden Briefe immerhin in das vierte Jahrhundert zu verweisen.

Die Briefe V und VI dagegen können wenigstens, wenn ihre Echtheit auch nicht wahrscheinlich ist, echt sein. Zwar zeigen sie die angegebene Verwandtschaft mit dem sicher unechten Brief VIII; allein die stilistische Aehnlichkeit ist doch nicht zwingend, und wenn Jakob und Ephraem von Briefen an die abendländischen Väter und deren Antwort berichten, so kann man unter diesem allgemeinen Ausdruck auch den Patriarchen von Antiochien nebst seiner Provinz verstehen. Derselbe

---

[1]) Nach der Zählung meiner Handschrift.

hatte aber gewiss großes Interesse an den Ereignissen in dem seiner Regierung entstrebenden Seleucia, und Nisibis war als der damals vorgeschobenste Punkt der römischen Macht sicher auch geeignet, ihm die Nachrichten von dort zu vermitteln[1]). Innere Gründe gegen die Echtheit scheinen mir sonst nicht vorzuliegen und das auf den ersten Anschein befremdende, innige Verhältnis Papas zu dem römischen Nisibis wird erklärlich, wenn wir bedenken, daß dasselbe nach langen Kämpfen erst 297/8 von Narse an Diocletian abgetreten wurde[2]). Dagegen besitzen wir äußere Zeugen für die Echtheit in der bereits angegebenen Stelle des Mari und noch mehr in der des Barhebräus, wo er von einem Trostschreiben des Jakob von Nisibis und Ephraem spricht. Freilich fügt er hinzu, diese Autorschaft sei nicht unbestritten, indem einige den Patriarchen Joseph für den Verfasser dieser Briefe halten. Dieser Joseph, früher Leibarzt Kosravs I, wurde nach nur dreijähriger Regierung im Jahre 555 abgesetzt, nach Barhebräus[3]) wegen seines Geizes und Stolzes. Wenn ein einfältiger Mensch zu ihm gekommen sei, habe er ihn durch seine Diener an eine Krippe binden lassen mit einem Strick um den Hals, als ob er ein Esel wäre. Doch zeigen ihn die Canonen seiner im Jahre 353 gehaltenen Synode als einen Mann, der mit sehr nothwendiger Energie gegen die große Zuchtlosigkeit seines Klerus vorgieng und den deshalb wohl ein ähnliches Schicksal treffen mochte wie unseren Papa. Es ist möglich, daß er sich dann auch in diesem Vorbild Trost suchte; aber die Entstehung dieser beiden Briefe dürfen wir um ihres Zusammenhanges mit Brief VII willen spätestens auf das Jahr 368 ansetzen.

Am schwierigsten ist die Entscheidung über die Echtheit bei diesem interessantesten Brief VII. Es ist möglich, daß die beiden, den Schluss desselben bildenden Weissagungen über die Verfolgung und über Nisibis nicht ursprünglich dazu gehören; ja es scheint sogar auffallend, daß der so lebensmüde, resignierte Briefschreiber, nachdem er unmittelbar zuvor erklärt hat: ‚Kümmert euch nicht um mich‘, nunmehr seinerseits an der Zukunft der Nisibener so großes, lebendiges Interesse zeigt. Für diesen Fall steht und fällt die Echtheit des ersten Theiles mit der von Brief V und VI. Die Abfassungszeit der beiden Weissagungen dagegen lässt sich mit ziemlicher Genauigkeit feststellen; auch lässt sich aus denselben im Zusammenhalt mit den Angaben bei Barhebräus die Chronologie der in diesen Briefen besprochenen Ereignisse ziemlich be-

---

[1]) Doch war damals Eustathius, der rechtmäßige Bischof von Antiochien, schon längst im Exil und an seiner Stelle saß ein Eusebianer, wahrscheinlich Placillus, der i. J. 335 der Synode von Tyrus anwohnte. [2]) Martin: Chronique de Josué le stylite, Leipzig 1876, p. 8. [3]) Chronicon ed. Abbeloos-Lamy III 97.

friedigend ermitteln. In der Weissagung über die Verfolgung heißt es, sie sei noch eine Jahrwoche entfernt und werde am Beginn der zweiten ihren Anfang nehmen. Setzen wir nun den Beginn der organisierten Verfolgung (Zerstörung der Kirchen, Martyrium des Barsaboe) auf das zweiunddreißigste Jahr Schapurs, also auf 340/41[1]), so kommen wir für die Datierung des Briefes ungefähr auf das Jahr 334, eine Annahme, welche gut zu den Angaben des Barhebräus passt, der die Synode gegen Papa auf das neunte Jahr nach dem Nicänum, also ebenfalls auf das Jahr 334 setzt. — Ziehen wir dann davon die 68 Jahre ab, die nach mehreren Stellen Papa bis dahin regiert hat, so kommen wir auf das Jahr 266 als Beginn seiner Regierung, was wiederum mit Barhebräus übereinstimmt, der denselben auf das Jahr 577 der Seleucidenära = 265/66 n. Chr. bestimmt. Nicht gut läſst sich dagegen wieder jene andere Nachricht damit verbinden, wonach Barsaboe, der Nachfolger Papas, 13 Jahre regierte. Denn wenn derselbe 340/41 fiel, so müſste er demnach 327/28 zur Regierung gekommen sein. Ein Ausgleich wäre aber immerhin noch ermöglicht durch die Annahme, daß er schon infolge der ersten Verfolgung im Jahre 326/27 von Papa sozusagen als Coadjutor cum jure successionis angenommen wurde. Der Endpunkt der Verfolgung wird dann bestimmt durch das Ende der vierten Jahrwoche und wäre somit ungefähr anzusetzen auf das Jahr 368/69. In Wirklichkeit endet sie freilich erst mit dem Tode Schapurs. — Recht gut stimmt aber wieder die Weissagung über Nisibis zu den bekannten Thatsachen. Dieselbe zerfällt in drei Abschnitte, von denen die beiden ersten an Jakob gerichtet sind, während der dritte, durch die Weissagung über die Verfolgung von den anderen getrennt, sich an Ephraem wendet. Der erste Abschnitt bezieht sich auf die Verfolgung der Arianer im Abendland, die rasch vorübergehen soll, und auf den Unterdrücker, der gedemüthigt werden soll; damit ist offenbar die Regierungszeit des die Arianer so sehr begünstigenden Constantius zu verstehen, der im Jahre 345 auch nach Nisibis kam und in seinen unglücklichen Kämpfen gegen die Perser genugsam gedemüthigt wurde. Die im zweiten Abschnitt angekündigte, unblutige Verfolgung im Abendland ist dann gewiſs von der kurzen Regierung Julians zu verstehen. Der dritte Abschnitt endlich wendet sich an Ephraem, welcher aufgefordert wird, Trauergesänge zu componieren und zu lehren. Damit ist wahrscheinlich angespielt auf die Gedichte 1—21 der Carmina Nisibena, und die Weissagung des über die Stadt kommenden Unheils wird von der endlichen Uebergabe an die heidnische Persermacht zu verstehen sein. Denn vier Wochen heißt es, und . . Theil einer Woche sind noch, bis die Prophezeiung sich erfüllt. 334 + 28 Jahre gibt das Jahr 362,

---

[1]) Vgl. Nöldeke, Tabari S. 410 f.

und dann fehlt uns gerade noch $^1/_7$ Jahrwoche, bis das unbesiegte Nisibis von Jovian abgetreten wurde, um von den Römern nie wieder erobert zu werden.

Innerhalb des Rahmens dieser Weissagungen, das heißt zwischen den Jahren 363 und 368, liegt wohl auch deren Abfassungszeit und damit auch wahrscheinlich die des ganzen Briefes, und daraus läſst sich dann auch der Zweck desselben erschließen. Nach der Wiederherstellung des äußeren Friedens war gewiſs die Hoffnung, daß nunmehr auch der innere Friede wiederkehren und die Verfolgung sich beruhigen werde, gerechtfertigt und bei den so lange gequälten persischen Christen auch erwacht. Aus dieser Hoffnung hervorgegangen, wird die Ermuthigung und Sammlung derselben der Zweck des Schriftstückes gewesen sein. Wirklich war auch in den Jahren 363—375 ziemliche Ruhe[1]), bis in den letzten Jahren Schapurs die Verfolgung nochmals heftig entbrannte.

Versuchen wir es nun zum Schlusse noch, kurz diese einzelnen vielfach sich widersprechenden Angaben zusammenzustellen, um uns einigermaßen ein Lebensbild Papas, dieses merkwürdigen Mannes, zu construieren.

Papa, gebürtig aus der persischen Provinz, die das spätere Irak (Babylonien, Bet Aramaye) umfaſste (Mare, Amr?), also wahrscheinlich ein Semite, nach Barhebräus dagegen ein Perser, war der Sohn eines gewissen Aggai (Milesacten, Amr?). Ueber die Zeit seiner Geburt wird nirgends berichtet; nach den Angaben über seine Regierungszeit und seinen Tod mögen wir dieselbe ungefähr zwischen 220 und 230 ansetzen. Nach Barhebräus wurde er nämlich 266 ordiniert und starb nach 69jähriger Regierung, also 335. Aus den Angaben des Mare ist nur zu entnehmen, daß er in hohem Alter nach einer Regierung von 70 Jahren unter Schapur (II) starb. Abdischo gibt ihm eine ungefähre Regierungsdauer von 68 Jahren. Amr dagegen läſst ihn schon 247 ordiniert sein und nach 79jähriger Regierung i. J. 326 sterben. Sehr spät sind alle diese Angaben; die meiste Wahrscheinlichkeit haben wohl die des auch sonst zuverlässigen Barhebräus, da sie, wie bereits gezeigt, mit den Daten der immerhin alten Briefe am besten sich in Einklang bringen lassen. Aus den widersprechenden Angaben über seine Wahl läſst sich nur das sicher entnehmen, daß seine Patriarchalrechte von Anfang an nicht unbestritten waren. Nach Barhebräus gewann seine Partei die Oberhand; Mare stellt die Sache so

[1]) So wird in dem Martyrium des Prinzen Behnam berichtet, daß der Mönch Mattai mit seinen Genossen vor der Verfolgung Julians von Amid in das Gebiet von Ninve floh, denn ‚Ruhe und Frieden hatte damals das verfolgte Christenvolk im Perserreich‘.

dar, als sei er überhaupt ohne Zustimmung des Episcopates aufgestellt worden; vielleicht hat Schapur I in die Besetzung des Bischofsstuhles der erst von seinem Vorgänger wieder erbauten ersten Stadt des Reiches eingegriffen. Als Consecrator wird von Barhebräus Daniel Metropolit von Maischan genannt, was, vom Metropolitentitel abgesehen, richtig sein kann. Der fabelhafte Bericht der acta s. Maris apostoli, Papa sei von Mari zu seinem Nachfolger als episcopus orientis ordiniert worden, wird wohl den gleichen Wert wie jene Liste haben, die zwischen den beiden fünf Bischöfe einsetzt, von denselben aber nichts zu berichten weiß. Wir haben hier wohl Parallelversuche vor uns, für die neugegründete Residenzstadt apostolische Succession und damit apostolische Rechte nachzuweisen. Wenn weiterhin Mari berichtet, Schapur I habe von einem seiner beiden Züge gegen Antiochien viele gefangene Christen, Bischöfe und den Patriarchen von Antiochien namens Demetrius mitgeführt, und Papa habe diesen Demetrius zum Metropoliten von Gunde Schapur gemacht und mit besonderen Ehrenrechten ausgestattet, so mag das, theilweise wenigstens, auf Wahrheit beruhen. Wir erfahren auch anderwärts, daß Schapur diese Stadt gegründet [1]) und mit römischen Kriegsgefangenen bevölkert hat[2]). Auch wurde i. J. 260, also gerade zur Zeit der Unternehmungen Schapurs gegen Antiochien, der berüchtigte Paul von Samosata Patriarch von Antiochien, während über das Ende seines Vorgängers Demetrian[3]) anscheinend bisher nichts bekannt wurde. Die Einzelheiten sind aber jedenfalls zu Ehren des Stuhles von Seleucia erfunden. Nicht unwahrscheinlich ist auch die weitere Erzählung Mares, daß die Verfolgung, welche Bahram I gegen die Manichäer begann, auch zu einer Christenverfolgung zu werden drohte und daß Papa durch seinen persönlichen Einfluss beim Könige dies verhinderte. Eine Identificierung der Christen mit den Manichäern wegen des Cölibates[4]) war aber jedenfalls nicht die Ursache dieser Gefahr, sondern der Hass der Magier gegen das Christenthum überhaupt und die Hoffnung, zwei Feinde mit einem Schlage vernichten zu können. Tendentiöse Erfindungen aber werden wieder alle Nachrichten über die Betheiligung Papas am Nicaenum sein. Denn abgesehen davon, daß die Quellen bald Papa persönlich dort erscheinen lassen — Barhebräus kennt sogar eine Meinung, wonach er dortselbst ordiniert worden wäre — bald als seinen Vertreter den Barsaboe allein oder zugleich mit Schahdost anführen, findet sich von all diesen keiner in den bisher bekannt gewor-

---

[1]) Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, Leyden 1879, S. 41. [2]) Ebd. S. 32. [3]) Δημητριανός nach den Griechen, Demetrius nach den Syrern (Dionys v. Tellmahr, Barhebr., Mare). [4]) Die Beobachtung desselben setzt übrigens auch Brief VII voraus.

denen Listen; auch die Liste des Maruta enthält[1]) gleich den andern nur den Johannes von Bet Parsaye. Es mußte aber später für den ersten Stuhl der persischen Kirche viel daran liegen, nachweisen zu können, daß auch er bei dem Concil aller Concile mitgethan. Ueber die Angabe Abdischos, Papa habe die vier ersten Metropolitansitze errichtet, läßt sich Sicheres schwer ermitteln. Auch Brief VIII spricht davon, daß derselbe die Theilung in Kirchenprovinzen überhaupt vorgenommen habe. Die Erhebung von Gunde-Schapur (Bet Lapat) zur Metropole von Elam bezeugt auch Mare. Bei der kirchlichen Reorganisation unter Isaak und Maruta wird die Reihenfolge der Metropoliten officiell angegeben: Bet Lapat, Nisibis, Prat de Maischan, Arbel (Ator[2]). Bedenklich erscheint die Erwähnung von Nisibis, das nach wechselnden Schicksalen vom Jahre 297/8 an, den Rest seiner Regierungszeit, Eigenthum der Römer war. Wenn aber damals die Entwicklung der kirchlichen Verfassung in Persien überhaupt schon zur Bildung von Provinzen vorgeschritten war, so bedeutete dieses Vorgehen Papas in Wirklichkeit eine Herabdrückung der Eparchien von Susiana, Mesene und Assur unter die von Bet Aramaye. Daß weiterhin die Angaben der vier ersten Briefe über den Verkehr Papas mit der Kaiserin Helena, die auch dem späten Mare bekannt waren, ungeschichtlich sind und bestimmten Tendenzen dienen, haben wir bereits oben bemerkt. Dagegen machen die in den vier letzten Briefen besprochenen Begebenheiten, von wem und zu welchem Zwecke immer die Schreiben auch verfaßt sein mögen, den Eindruck der Wahrheit. Sie sind äußerlich bestens bezeugt (Milesacten, Synode des Dadischo, Barhebräus, Mare) und auch innerlich nicht der Art, wie man sie gerne erfindet. Diesen Briefen zufolge ist Papa der Gegenstand einer zweimaligen Verfolgung geworden. Die erste Verfolgung gieng aus von der heidnischen Obrigkeit; Papa wurde ins Gefängnis geworfen und mit echt persischem Raffinement gefoltert; damals schon traten Christen gegen ihn auf, wie Mari, Johannan, Simon (?); später wurde er wieder freigelassen, verzieh diesen Christen, ja machte sie sogar zu Bischöfen. Näheres über den Grund und die Art dieser Verfolgung wird nicht angegeben; möglicher Weise fällt dieselbe, wie bereits bemerkt, mit der kurzen Verfolgung im 18. Jahre Schapurs (326/7) zusammen. Allem Anschein nach handelte es sich damals vorerst nur um Anklagen gegen einzelne Personen, so daß wir diese Ereignisse in keinen Zusammenhang mit der viel späteren allgemeinen Christenverfolgung Schapurs bringen dürfen; auch die Vermuthung Uhlemanns[3]), dieselben seien eine vorüber-

[1]) In unserer Handschrift Seite 19. [2]) Vgl. Guidi aaO. S. 394.
[3]) In Zeitschrift für historische Theologie 31, 9 10.

gehende Folge des Nicaenums gewesen, dürfte kaum richtig sein. — Die zweite Verfolgung dagegen, wenn ich sie so nennen darf, war eine innerkirchliche Revolution. Die Thatsächlichkeit dieser Revolution, der Synode und ihres dramatischen Verlaufs wird sich nicht bezweifeln lassen; aber die Motive derselben lassen sich nicht mehr ganz klar erkennen. Vorgeworfen wurden ihm peccata turpia (Brief V VI VIII, Barhebräus, Ephraem?), hochmüthige Erhebung über seine Brüder (Milesacten, Aphraates?), und daß er zwei Bischöfe für einen Sitz ordiniere (Barhebräus, Mare). Allem Anscheine nach liegt der Grund in dem erfolggekrönten Streben Papas, seinem Stuhle die Oberherrschaft über die ganze persische Kirche zu verschaffen. Deshalb verbanden sich gegen ihn mit Leuten von weniger tadellosem Wandel auch tüchtige Männer wie Akballaha, Habib und Miles. Anklageschriften wurden verbreitet[1]) und endlich im 68. Jahre der Regierung Papas, wahrscheinlich im Jahre 334, trat die ihm feindlich gesinnte Synode zusammen. Da eine Verurtheilung sicher scheint, schlägt Papa in heftigem Zorne auf das in der Mitte der Versammlung aufgelegte Evangelium; die Lähmung, die den erregten Greis trifft, wird als Gottesgericht gefaßt. Soweit stimmen die Quellen überein, um uns dann über den endlichen Ausgang der Sache vielleicht absichtlich recht im Unklaren zu lassen. Nach den Briefen wäre Papa in der Lage gewesen, seine mit dem Anathem belegten, allgemein gemiedenen, reuigen Widersacher wieder in Gnaden aufzunehmen. Die Acten Dadischos geben an, es sei zwar Simon (Barsaboe) von der Synode als Nachfolger Papas aufgestellt, von den ‚abendländischen Vätern' aber dann aus besonderer Gnade als dessen Archidiacon cum jure successionis bestätigt worden. Die Milesacten berichten, er habe noch 12 Jahre als warnendes Exempel gelebt; aber gerade über die Hauptfrage gehen sie schweigend hinweg. Mare combiniert dann die Angaben der beiden letzteren Quellen; Barhebräus kommt zu keiner Entscheidung. Jedenfalls hatte man aber in späterer Zeit kein Interesse, den Verlauf dieser Sache zu beschönigen, nicht umgekehrt. — Uebrigens starb Papa nach den glaubwürdigen Angaben des Barhebräus schon im folgenden Jahre, also wahrscheinlich i. J. 335; die andere Meinung, wonach er die Katastrophe noch um 12 Jahre überlebt hätte, wird von demselben bestimmt als unrichtig erklärt.

Bald nach dem Tode Papas begann die vierzigjährige Verfolgung Schapurs, welche die persische Kirche so sehr zerrüttete, daß sie erst unter dem christenfreundlichen Jezdegerd I unter römisch-antiochenischer Beihilfe sich in ihrer Hierarchie und Verfassung wieder reconstituieren konnte,

---

[1]) Besonders merkwürdig ist die, stilistisch leider sehr unklare, zweimalige Angabe (Brief VI VII) von einer Schmähschrift Ephräms gegen Papa.

daß Schriftsteller von der Bedeutung eines Aphraates verschollen und von Bischöfen wie Papa nur sagenhafte Erinnerungen in die neue Kirche sich hinüberretteten.

München. Oscar Braun.

Eine dogmengeschichtliche Studie. Wie das Zurückgehen auf die großen Theologen der Schule das Studium der katholischen Dogmatik wesentlich fördert, Gründlichkeit und Blüte verspricht, so nicht minder das Zurückgreifen auf die Väter. Treffend bezeichnet Scheeben (Handb. der kath. Dogmatik B. 1 n. 1020) jene Methode als Radicalismus, wenn auch zahmerer Art, die in der Verachtung des bisher Geleisteten besteht und überall neu anfangen will. Diese Gesinnung ist nach ihm ein Spott auf die bisherige Leistungsfähigkeit der Vernunft, auf die Lebenskraft der Kirche und die Vorsehung Gottes, welche stets fruchtbar in der Kirche waltet; dazu bietet sie eine schlechte Aussicht auf Erfolg. Der wahre Fortschritt auf allen Gebieten knüpft an die bisher errungenen Erfolge an. Gottlob sind diese Zeiten der Verachtung der Leistungen des Alterthums wenigstens auf dem Gebiete der katholischen Theologie vorüber. Von Tag zu Tag mehren sich die Monographien über die Lehre der einzelnen hl. Väter; wenige werden sich finden, die nicht Gegenstand besonderer Forschung und eingehender Studien geworden sind. So hat neuestens Philipp Kuhn, Doctor der Theologie und Assistent im fürstbischöflichen Clerical-Seminar zu Würzburg, die Christologie Leos I des Großen in systematischer Darstellung als dogmengeschichtliche Studie veröffentlicht (Würzburg, Verlag von Andreas Göbel, 1894. 95 S.). Die Lehre dieses Kirchenvaters bietet zwar an und für sich wenig Schwierigkeiten, theils weil seine Schriften nicht so umfangreich sind, theils weil er sich für gewöhnlich über das, was er behandelt, klar und deutlich ausdrückt; weswegen die Gegner der katholischen Lehre nie oder nur höchst selten auf ihn sich berufen und seine Worte missbrauchen; nichtsdestoweniger ist diese, wie wir glauben, Erstlingsarbeit des vielversprechenden Verfassers dankenswert und verdienstlich, weil sie in so herrlichen Zügen, wie sie diesem Kirchenlehrer eigen sind, das wunderbare Geheimnis der Menschwerdung, das in unsern Tagen wieder durch einige verdunkelt wurde, zur Darstellung bringt.

Voraus schickt der Verfasser, wie billig, eine Charakteristik Leos, die nach dem Urtheile aller Jahrhunderte und der größten Theologen nur günstig ausfallen konnte. Umso angezeigter war es, dieses hervorzuheben, als Harnack, der nur immer nergeln kann, in seiner vornehmen Selbstüberhebung eine abfällige und unbillige Kritik an diesem großen Kirchenlehrer übte (S. 12). Passend reiht sich daran als Ein-

leitung (S. 14—37) zur Lehre des Heiligen eine kurze und bündige, aber recht übersichtliche Entwicklung der christologischen Frage bis zum Concil von Chalcedon. Es werden der Reihe nach die Irrthümer der Doketen, Ebioniten, Arianer, Apollinaristen berührt; dann die der Vorläufer des Nestorius, eingehender die Irrlehren des Nestorius und Eutyches, da Leo diese besonders berücksichtigt. ‚Die Frage, in welchen Zeitpunkt Nestorius die unitio Verbi et hominis verlegte‘ (S. 22), hält der Verfasser für wenig wichtig, jedenfalls tritt sie in den Hintergrund gegen die Frage über die Art und Weise der Vereinigung; doch haben große Theologen sich mit derselben ernstlich beschäftigt. Petavius und Ballerini beschuldigen Nestorius in jener Frage des Irrthums, Garnier und Schrader sind entgegengesetzter Meinung, Franzelin sucht zwischen diesen beiden Ansichten zu vermitteln.

Nun kommt in 3 §§ die Lehre Leos über die Union in Christus zur Sprache. Der Verfasser hat es verstanden, die in dessen Reden und Briefen sich vorfindlichen Zeugnisse passend zu gruppieren und eine zusammenhängende übersichtliche Darstellung der Auffassung dieses großen Geheimnisses, wie sie sich in den Schriften dieses großen Papstes findet, der so entschieden für die katholische Lehre eingestanden, zu bieten. Was uns bei dieser Arbeit so angenehm berührt, ist nicht allein die Erhabenheit der Gedanken und die Würde des Ausdruckes, dessen Leo sich bedient, sondern auch die Sicherheit, mit der der Verfasser in dieser Frage sich bewegt, die Correctheit der Ansichten und Klarheit der Darstellung. Nur scheinen uns gegen Ende, wo vom Austausch der Prädicate (communicatio idiomatum) in Christus die Rede ist, folgende Sätze nicht ganz genau (S. 92): ‚Da nämlich die beiden Naturen einer einzigen Person angehören, welche das wirkende Princip (principium quod) aller Thätigkeit ist, so können die Attribute, Functionen und Namen der einen Natur auch von der andern prädiciert werden‘ (was dann folgt, ist schon richtig), und S. 93: ‚Vor allem findet dieser Wechselaustausch der Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen statt in dem, was über das Leiden des Herrn gesagt wird‘. Die communicatio idiomatum findet nämlich nicht statt zwischen den beiden N a t u r e n, denn ich kann nicht sagen: die göttliche N a t u r hat gelitten, ist gestorben, und die menschliche N a t u r ist vor Abraham gewesen usw., sondern sie findet darin statt, dass man von der einen P e r s o n C h r i s t u s, die, weil göttlicher Natur, Gott genannt werden kann und muss, also von C h r i s t u s G o t t Menschliches aussagen kann, weil er ja neben der göttlichen Natur auch die menschliche besaß; ebenso von Christus, der der menschlichen Natur nach Mensch war und so genannt werden kann und muss, also von C h r i s t u s M e n s c h Göttliches aussagen kann, weil er neben der menschlichen auch die göttliche Natur innehatte; denn die P e r s o n ist das Subject aller Prädicate, die ihr vermöge der Natur zukommen,

mithin Christus, weil er zwei Naturen in einer Person besaß, Subject aller Prädicate dieser zwei Naturen.

Möge diese Schrift, womit der Verfasser sich so vortheilhaft in wissenschaftlichen Kreisen einführt, nicht die letzte sein, womit er uns beschenkt.

H. Hurter S. J.

Das Vorgehen gegen unenthaltsam lebende Priester und Kleriker. Sowohl in den Decretalenbüchern als in den Reformdecreten des Trienter Concils[1]) finden sich verschiedene Strafen festgesetzt für jene Kleriker, welche sich, der Heiligkeit ihres Standes vergessend, der entwürdigenden Sünde eines unerlaubten Umganges mit Personen des anderen Geschlechtes schuldig machen. Betreffs dieser Strafen lassen sich vier Fragen stellen: 1. Wer diese Strafen sich zuzieht, oder worin das von der Kirche mit Strafen belegte Verbot eines solchen unerlaubten Umganges besteht. 2. Welche einzelne Strafen von der Kirche festgesetzt sind. 3. Welches Verfahren die kirchlichen Oberen bei der Auferlegung dieser Strafen anwenden müssen. 4. Ob und was etwa die Gewohnheit an diesen Strafgesetzen ändern könne.

1. Mit einem kurzen Ausdrucke werden die Kleriker, welche einen unerlaubten Umgang mit Personen des anderen Geschlechtes unterhalten, concubinarii genannt. Auch die gewöhnlichen Ausgaben des Trienter Concils bezeichnen in der Ueberschrift des 14. Cap. der 25. Sitzung, welches von diesen Sünden und Strafen handelt, die derselben sich schuldig machenden Kleriker einfach mit dem Worte concubinarii[2]). Doch bedarf dieser Ausdruck einer Erklärung, da durchaus nicht nur die Concubinarier im eigentlichen und strengen Sinne dieses Wortes von den kirchlichen Oberen bestraft werden können und müssen, sondern auch schon jene, welche in solcher Weise mit Personen des anderen Geschlechtes verkehren, daß sie dadurch gegründeten Verdacht von Sünden gegen das sechste Gebot auf sich laden. Im einzelnen gilt nämlich folgendes: 1) Um die vom Trienter Concil und den älteren Kirchengesetzen bestimmten Strafen nach sich zu ziehen, braucht der Concubinat durchaus nicht öffentlich bekannt zu sein. 2) Er setzt auch gar nicht das Zusammenwohnen des Klerikers mit der Frauensperson in einem Hause voraus. 3) Nicht nur jene Kleriker sind vom Bischofe zu strafen, die wirklich einen Concubinat unterhalten, sondern auch jene, welche mit Personen üblen Rufes verkehren, so daß sie dadurch den Verdacht sich zu-

---

[1]) Vgl. Tit. De cohabitatione clericorum et mulierum (III 2); Trid. sess. 25 cap. 14; sess. 21 cap. 6. [2]) Vgl. Barbosa, Collectanea in conc. Trid. sess. 25 cap. 14; Gallemart u. Richter-Schulte zu ders. Stelle.

ziehen, dieser Verkehr finde zu unlauteren Zwecken statt. 4) Weiter können und müssen diese Strafen zur Anwendung kommen jenen Klerikern gegenüber, welche mit Frauenspersonen von bis dahin unbescholtenem Rufe in solcher Weise verkehren, daß sie durch die Art des Verkehres den Verdacht auf sich laden, derselbe werde in unlauterer Absicht und zu sündhaften Zwecken unterhalten[1]). 5) Nach einer Erklärung der Concilscongregation, deren Urtheile in Hinsicht auf die Reformdecrete des Trienter Concils bekanntlich maßgebend sind, finden die festgesetzten Strafen auch auf diejenigen Kleriker Anwendung, die allerdings mit keiner bestimmten Person des andern Geschlechtes in unerlaubter oder verdächtiger Weise dauernd verkehren, welche aber doch in solcher Weise unenthaltsam leben, daß sie mit verschiedenen Personen sündigen[2]). Die Gründe für diese Behauptungen liegen in den Worten des Trienter Concils, mit welchen es dieses Verbrechen, bevor es die einzelnen Strafen festsetzt, charakterisiert: Prohibet sancta synodus quibuscunque clericis, ne concubinas aut alias mulieres, de quibus possit haberi suspicio, in domo vel extra detinere, aut cum illis ullam consuetudinem habere audeant; alioquin poenis a sacris canonibus vel statutis ecclesiarum impositis puniantur (Sess. 25 cap. 14). Als Zweck seiner Strafbestimmungen führt das Concil an, nicht nur den eigentlichen Concubinat zu verhindern, sondern auch das herbeizuführen, daß die Kleriker nicht in impudicitiae sordibus verweilen, vielmehr ad eam quam decet continentiam ac vitae integritatem zurückkehren. 6) Hingegen ist allerdings das festzuhalten, daß diese Strafbestimmungen auf eine einmalige Sünde der Unenthaltsamkeit, wenn sie auch sehr schwer sein mag, keine Anwendung finden. Dieses behaupten nicht nur viele Auctoren[3]), sondern es geht auch deutlich aus dem Texte des Tridentinums hervor. Damit ist nicht gesagt, daß eine einmalige Sünde der Unenthaltsamkeit sich der Strafgewalt der kirchlichen Oberen ganz entzieht; es liegt in dieser Behauptung nur das eine, daß eine solche Sünde nicht unter diejenigen Strafbestimmungen fällt, welche im 14. Cap. der 22. Sitzung enthalten sind[4]). 7) Endlich verdient noch bemerkt zu werden, daß diese Strafen nicht nur den Klerikern der höheren Weihen gegenüber Anwendung finden, sondern auch denjenigen

---

[1]) Vgl. cap. 2 De cohabitatione clericorum: Si quisquam sacerdotum, i. e. presbyter, diaconus vel subdiaconus de quacunque femina criminis fornicationis suspectus, post primam, secundam et tertiam admonitionem inveniatur fabulari et aliquo modo conversari cum ea, excommunicationi subdatur, femina vero canonice judicetur (Eugen. II in conc. Rom. ann. 826). [2]) Vgl. Garcias, De beneficiis p. XI cap. 10 n. 186; De Angelis, De cohabitatione etc. n. 3. [3]) Vgl. Barbosa und Gallemart aaO. [4]) Vgl. Garcias, aaO.

gegenüber, welche blos die niederen Weihen, ja nur die Tonsur erhalten haben. Das geht aus dem allgemeinen Ausdrucke clerici hervor, dessen sich die Trienter Kirchenversammlung in diesem ganzen Capitel zur Bezeichnung der von ihr gemeinten Personen ausschließlich bedient, ohne ihn je auf die Kleriker der höheren Weihen einzuschränken. Es läßt sich hiegegen nicht einwenden, daß die Kleriker der niederen Weihen noch nicht zum Cölibate verpflichtet seien, und darum ob der Verletzung desselben nicht gestraft werden können. Die Kirche kann auch Laien, welche im Concubinate leben, bestrafen; das Trienter Concil hat wirklich Strafen gegen den Laien-Concubinat festgesetzt (24. Sitzg Cap. 8 von der Ehe). Umso mehr kann sie die Kleriker, auch wenn sie noch nicht so strenge wie die Kleriker der höheren Weihen zum sündenreinen Leben verpflichtet sind, bestrafen. Der Zweck des Concils-decretes liegt in der Hoheit und Würde des gesammten geistlichen Standes, die an alle, welche diesem Stande angehören, die Anforderung stellen, daß sie sich vor allem von solchen Sünden, die diese Würde am meisten erniedrigen, frei halten. Umsomehr müssen dann gegen die Priester und Kleriker der höheren Weihen, welche etwa in diese Sünden gefallen sind, diese Strafen vollzogen werden.

2. Nach dem Decretalenrechte, das vom Trienter Concil neuerdings ausdrücklich bestätigt und verschiedentlich erweitert wurde, können die Bischöfe gegen solche Kleriker, welche, der Würde ihres Standes vergessend, unerlaubten Umgang mit Frauenspersonen pflegten, geistliche, zeitliche und gemischte Strafen anwenden, die Wahl zwischen der einen oder der andern Gattung, sowie die zwischen den einzelnen Arten derselben Gattung richtet sich nach den Umständen und bleibt dem weisen Ermessen der Bischöfe überlassen. Daß aber irgend eine Art in Anwendung kommen muss, wird aus dem folgenden erhellen. Doch lassen sich einige geistliche und gemischte Strafen, da sie sich auf den gänzlichen oder theilweisen Pfründenverlust beziehen, ihrer Natur nach nur gegen Inhaber von Pfründen anwenden. Ferner ist hervorzuheben, daß einige derselben sich als hauptsächliche Strafen charakterisieren lassen, während andere, da sie nur in ganz bestimmten Stadien des Verfahrens eintreten können, als Nebenstrafen zu gelten haben. Zu diesen letzteren gehört vorzüglich der vom Tridentinum festgesetzte Einkommensverlust. Uebrigens wäre es ein Irrthum zu glauben, der kirchliche Obere könne gegen Beneficiaten nur das vom Tridentinum vorgezeichnete Verfahren einhalten; das Concil hat das von den Decretalen angeordnete Verfahren nicht außer Kraft gesetzt[1]), sondern zu dem früheren ein neues durch verschiedene Bestimmungen verschärftes Verfahren hinzugefügt.

---

[1]) Bezüglich der Inhaber von Pfarrbeneficien ist dieses Verfahren vielmehr ausdrücklich bestätigt in der 21. Sitzg Cap. 6.

Sollen diese Verschärfungen Anwendung finden, dann verlangt die Einheit des Verfahrens, dass auch die übrige vom Concil festgestellte Strafordnung platzgreife.

Als 1) geistliche Strafen werden erwähnt das persönliche Interdict, die Suspension und die Excommunication[1]). Betreffs der Verhängung derselben gelten folgende Bestimmungen: a) Nach der Constitution Alexanders III könnte es scheinen, als ob die Anwendung dieser drei Strafen nur stufenweise erfolgen und demnach der Kirchenbann erst dann ausgesprochen werden dürfte, wenn die milderen Strafen der Suspension und des persönlichen Interdictes sich wirkungslos erwiesen hätten. Doch läſst sich nach der Constitution Papst Eugens II nicht daran zweifeln, dass der kirchliche Obere, falls er dieses für angemessen oder gar für nothwendig hält, auch sogleich zur Verhängung des Kirchenbannes schreiten kann. b) Nach dem Decretalenrechte können diese Strafen nur Klerikern der höheren Weihen gegenüber Anwendung finden. In den diesbezüglichen Verordnungen Eugens II und Alexanders III ist ausdrücklich nur von diesen die Rede und ihr Charakter als Kleriker der höheren Weihen findet sich mit einem gewissen Nachdruck betont. Es dürfte aber keinem Zweifel unterliegen, dass nach dem Trienter Concil in dem Falle, von welchem wir reden, der Kirchenbann auf jene Kleriker der niederen Weihen, welche eine kirchliche Pfründe innehaben, Anwendung finden kann. Doch könnte dieses nur dann geschehen, wenn die vom Trienter Concil betreffs eines solchen Beneficiaten erwähnten Strafen vorausgegangen und nutzlos geblieben wären. Gegenüber Klerikern der höheren Weihen aber kann der Bischof mit Unterlassung aller anderen Strafen sofort zur Excommunication übergehen[2]). c) Doch muſs nach den allgemein geltenden Normen des Kirchenrechtes der Verhängung dieser Strafen, wenn sie den Charakter einer Censur haben, d. h. ausschließlich der Besserung des Klerikers, nicht auch eine Sühne für sein Verbrechen bezwecken sollen, eine Mahnung oder Verwarnung des Schuldigen vorangehen. Da die Excommunication immer den Charakter einer Censur hat und nie als Vindicativstrafe verhängt werden kann, so muſs ihr demnach diese Mahnung immer vorangehen. Sie wäre ungiltig, wenn dieselbe unterblieben wäre. Das persönliche Interdict aber und die Suspension können auch als Vindicativstrafen dienen; es hängt vom kirchlichen Oberen ab, ihnen die eine oder die andere Bedeutung zu geben. Will der kirchliche Obere sie als Sühne für das bereits begangene Verbrechen aussprechen, dann bedarf es einer

---

[1]) Vgl. cap. Clericos 3 und cap. Si quisquam 2. De cohabitatione clericorum (Alex. III et Eugen. II). [2]) Vgl. Pirhing, De cohabitione clericorum n. 7; Reiffenstuel, De coh. cler. n. 26.

vorausgehenden Mahnung des Klerikers nicht[1]). Diese Mahnung oder Warnung muſs in amtlicher Form geschehen. Am besten geschieht sie schriftlich und enthält zugleich die Bemerkung, daß der betreffende Priester oder Kleriker, falls er ihr nicht Folge leistet, die Verhängung der Censur sowie anderer Kirchenstrafen zu gewärtigen habe. Sie muſs drei Mal wiederholt werden; doch kann statt der dreimaligen auch eine einmalige peremptorische eintreten, bei welcher dann ausdrücklich bemerkt wird, daß sie statt der dreimaligen gelte[2]). Selbstverständlich muſs zwischen den einzelnen Verwarnungen eine Zwischenzeit liegen; die zweite darf erst dann stattfinden, wenn trotz der ersten der unerlaubte Umgang noch fortdauert; sie darf aber und muſs auch dann geschehen, wenn allerdings ein Anfang von Besserung sich zeigt, aber eben auch nur ein Anfang. Im übrigen bleibt die Bestimmung dieser Zwischenzeit dem Ermessen des Bischofes überlassen. 2) Von den rein zeitlichen Strafen erwähnt das Trienter Concil die Gefängnisstrafe[3]). Die Haltung, welche der Staat gegenwärtig der Kirche und den Bischöfen gegenüber einnimmt, wird die Anwendung der eigentlichen Gefängnisstrafe oft unmöglich machen. In einzelnen Fällen könnte einem Delinquenten der Aufenthaltsort angewiesen werden; dem wird auch der Staat sich nicht widersetzen. Kann auch der kirchliche Obere diesen nicht mit bewaffneter Macht umgeben und dadurch einen Fluchtversuch unmöglich machen, so bliebe es ihm sicher unbenommen, falls er sich davon einen Erfolg verspräche, mit geistlichen Strafen, die ipso facto durch den Fluchtversuch eintreten, diesen zu verhindern. Allerdings spricht das Concil von dieser Strafe nur dort, wo es über die Kleriker, die keine Pfründe besitzen, handelt; aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieselbe aus genügenden Gründen auch einem Beneficiaten gegenüber in Anwendung kommen kann. Zu den zeitlichen Strafen wären dann ferner auch der Verlust des Pfründe-Einkommens, die Suspension von der Pfründe und der Verwaltung derselben zu zählen; doch kommen diese mehr als vorbereitende Strafen zur Verhängung der Entfernung von der Pfründe, die ihrer Natur nach eine gemischte Strafe ist, in betracht. 3) Zu den gemischten Strafen gehört vor allem die eben erwähnte Entfernung von der Pfründe, dann die Unfähigkeit (inhabilitas), zu kirchlichen Aemtern, Würden und Ehrenstellen befördert zu werden. Die Unfähigkeit, zu kirchlichen Aemtern und Beneficien zu gelangen, findet auch gegen jene, welche bis dahin noch kein Beneficium erlangt

---

[1]) Vgl. Schmalzgrueber, De sententia excommunicationis etc. (V 39) n. 30. [2]) Vgl. ebd. n. 27. [3]) Clerici vero beneficia ecclesiastica aut pensiones non habentes juxta delicti et contumaciae perseverantiam et qualitatem ab ipso episcopo carceris poena, suspensione ab ordine, ac inhabilitate ad beneficia obtinenda, aliisve modis juxta sacros canones puniantur.

haben, Anwendung, also zB. gegen jüngere Priester, welche den in Rede stehenden Sünden anheimgefallen sind; die erstere Art von Strafen kann gegen diese nicht statthaben. Betreffs dieser gemischten Strafen gelten folgende Bestimmungen: a) Dieselben haben den Charakter von Vindicativ- oder Sühnestrafen. Obgleich nun im allgemeinen zur Verhängung von Vindicativstrafen nicht die Vorschrift einer vorauszuschickenden Verwarnung des Schuldigen besteht, so verlangt doch das Decretalenrecht in unserem Falle sowohl für die Entfernung als auch schon für die Suspendierung von der Pfründe eine dem Beneficiaten vorher zu ertheilende Verwarnung[1]). Die Trienter Kirchenversammlung bestätigt diese Bestimmung, indem sie empfindliche Strafen auf die Außerachtlassung dieser Warnungen setzt. b) Auch diese Warnung muss in amtlicher Form geschehen und dreimal wiederholt werden; doch kann statt dessen eine einmalige peremptorische Warnung eintreten. c) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass auch die vom Trienter Concil (21. Sitzg Cap. 6) behufs der Entfernung von einem Pfarrbeneficium vorausgesetzte Unverbesserlichkeit hinreichend bewiesen ist, wenn diese Mahnungen, verbunden mit dem Vollzuge des Einkommensverlustes, welcher sich in der 25. Sitzung festgesetzt findet, wirkungslos blieben. 4) Die vom Trienter Concil vorgenommene empfindliche Verschärfung dieser Strafen besteht darin, dass a) derjenige Beneficiat, welcher die erstmalige Verwarnung unbeachtet läſst und jenes Delict, um dessentwillen er ermahnt wurde, begeht, durch die That selbst (ipso facto) den dritten Theil seines jährlichen Pfründeeinkommens verliert. Allerdings braucht er diese Strafe nicht an sich selbst zu vollziehen, sondern er kann warten, bis der kirchliche Obere ihn zur Uebergabe dieses Einkommentheiles auffordert; aber der kirchliche Obere braucht diese Strafe nicht erst zu verhängen, er hat sie nach gerichtlich festgestellter Kenntnis von der Außerachtlassung der Warnung lediglich zu vollziehen. Dieser Strafbetrag ist nach der ausdrücklichen Anordnung des Concils der betreffenden Kirche oder einem anderen kirchlichen Zwecke zuzuweisen. b) Mit dem Vollzug derselben kann gleich die zweite Mahnung verbunden sein. Wird auch sie vernachlässigt, dann geht ipso facto das ganze Jahreseinkommen der Pfründe verloren, das vom Bischofe wiederum entweder der betreffenden Kirche oder einem andern kirchlichen Institute überwiesen werden muss. Außerdem aber soll nach Vernachlässigung dieser zweiten Verwarnung der Bischof die Suspension von der Pfründeverwaltung über den Inhaber derselben verhängen; sie tritt also nicht von selbst ein. Erweiset sich dann auch diese Suspension unwirksam, dann soll — von einer dritten Warnung spricht das Concil

---

[1]) Vgl. cap. Sicut 4 und cap. Si autem 6. De cohabitatione etc. (Alex. III).

nicht, da diese Suspension wohl die Stelle einer amtlichen Warnung vertritt — der Bischof den in solchem Maße der niedrigsten Wollust ergebenen Kleriker von der Pfründe und von allen kirchlichen Aemtern entfernen und ihn für immer zu allen kirchlichen Aemtern, Ehren, Würden, Pfründen unfähig erklären. c) Die erwähnte Einkommensentziehung bezieht sich offenbar nur auf Pfründen-Inhaber; mit der Unfähigkeitserklärung zu kirchlichen Aemtern und Pfründen kann und muss der Bischof auch Nicht-Beneficiaten bestrafen. Da weder das Decretalenrecht noch das Trienter Concil bei dieser Strafe eine vorausgehende Warnung anordnen, so dürfte es nicht unwahrscheinlich sein, dass betreffs ihrer der allgemeine Grundsatz platzgreift, nach welchem bei Vindicativstrafen eine vorhergehende Mahnung nicht nothwendig ist.

3. Die Form, in welcher der kirchliche Obere solche Vergehen der Geistlichen ahnden muss, unterscheidet sich kaum von der allgemeinen criminalistischen Processform. 1) Das Trienter Concil bestimmt, es solle der Bischof selbst die diesbezügliche Untersuchung leiten. Damit wird verboten, den Archidiakonen, Dechanten und anderen die diesbezüglichen Processe als ordentlichen Richtern zu überlassen; es bleibt aber dem Diöcesanobern sicher unbenommen, für jeden einzelnen Fall einen Dechant, Archidiakon, ein Mitglied des Domcapitels oder Generalvicariates und umsomehr den Generalvicar selbst mit der Untersuchung und auch mit der Entscheidung einer solchen Angelegenheit zu betrauen. Der Generalvicar besitzt zwar für gewöhnlich nicht die Vollmacht, in Criminalprocessen selbständig kraft seines Amtes vorzugehen; doch hindert das den Bischof nicht, namentlich in ausgedehnten Diöcesen, seinem Generalvicar auch einen allgemeinen Auftrag zur Beendigung dieser Processe zu geben. 2) Nach dem Trienter Concil bedarf es nicht der Förmlichkeiten des sogenannten feierlichen Processes; es kann das summarische Verfahren angewendet werden. Gegenwärtig ist das Verfahren wiederum bedeutend vereinfacht, da die sogenannte ökonomische Processform Anwendung finden kann. Falls selbst zu dieser dem Bischof die Mittel fehlen sollten, bleibt ihm noch ein doppelter Ausweg offen. Der erste besteht in der Verhängung der suspensio ex informata conscientia; doch kann diese nur unter bestimmten Voraussetzungen geschehen[1]). Der zweite besteht in der Auferlegung solcher Strafen, die im Falle des Zuwiderhandelns gegen die ertheilte Verwarnung ipso facto eintreten. Die hauptsächliche Erleichterung, welche das neue ökonomische Verfahren bietet, dürfte darin liegen, dass die Schuldbeweise gesammelt werden können, bevor der Schuldige amtlich Kenntnis davon erhält, dass sich die bischöfliche Curie mit seinem ungeordneten Lebens-

---

[1]) Vgl. Aichner, Compendium juris ecclesiastici[7] 764 ff.

wandel beschäftigt. Und wenn nun auch zu einer amtlichen Untersuchung nicht geschritten werden darf, ohne dass derjenige, über welchen diese angestellt wird, bereits in üblem Rufe steht, so ist doch für den hier inbetracht kommenden Fall zu bemerken, dass namentlich in gegenwärtiger Zeit aus dem ungeordneten Lebenswandel auch nur eines Geistlichen ein bedeutendes öffentliches Aergernis entstehen kann. Es bedarf daher zu einer amtlichen Untersuchung nicht so vieler Gründe als beim Nichtvorhandensein dieser Gefahr erfordert wären. 3) Die Appellation des Schuldigen an eine höhere Instanz hat nach der Anordnung des Tridentinums nicht suspensive, sondern nur devolutive Wirkung. Der Appellant muss also sich der über ihn verhängten Strafe unterziehen und sie annehmen, so lange die höhere Instanz dieselbe nicht aufhebt. Nur darf allerdings nach geschehener Appellation der Richter erster Instanz den Process nicht weiter führen, wenn nicht etwa die Appellation aus einem ganz nichtigen Grunde oder mit der offenbaren Absicht stattgefunden hätte, die Untersuchung zu hintertreiben oder wenigstens zu verschleppen.

4. Es bedarf nicht der Erwähnung, dass die kirchlichen Obern nicht etwa nur berechtigt, sondern auch strengstens gehalten sind, gegen Kleriker, welche im Rufe unenthaltsamen Lebens stehen oder gegen welche wenigstens bedeutende Anzeichen eines solchen Lebens vorliegen, einzuschreiten. Sie sind dazu gehalten nicht nur mit Rücksicht auf den Priester oder Kleriker selbst, sondern vor allem mit Rücksicht auf das Wohl der Diöcese oder wenigstens der Gemeinden, in welchen solche Kleriker leben; umsomehr, als ein solches Uebel, wenn es ungestraft geraume Zeit fortbesteht, gewöhnlich viele andere Uebel im Gefolge hat. Die Straflosigkeit eines solchen Klerikers nöthigt oft dazu, auch andere straflos ausgehen zu lassen. Dass eine Pflicht zum Einschreiten besteht, geht ferner aus den ausdrücklichen Worten hervor, deren sich namentlich das Trienter Concil bedient, wo es von dem ungeordneten Wandel der Priester handelt. Es sind immer solche Worte, die einen Auftrag oder Befehl, der den kirchlichen Oberen ertheilt wird, enthalten. Auch die allgemeine Frage, inwieweit die kirchlichen Gesetze durch eine gegentheilige Gewohnheit abgeschafft werden können, findet auf den Fall, von welchem hier die Rede ist, keine Anwendung. Eine Gewohnheit, welche ihrer Natur nach zu Uebertretungen des göttlichen Gesetzes Anlass bietet, kann nie auf den Charakter einer legitimen Gewohnheit Anspruch machen. Gegen unenthaltsam lebende Kleriker der höheren Weihen die kirchlichen Strafmittel gar nicht anwenden, oder sie nur in lässiger und unwirksamer Weise zur Anwendung bringen, gibt in Wirklichkeit nur zu weiteren Uebertretungen des göttlichen Gesetzes Anlass, ja es führt nothwendig zur äußersten Lockerung der Disciplin des Klerus und damit zu oft unabsehbarem Schaden der Diöcese und der Kirche. Darum müsste

auch die etwaige Gewohnheit, welche zur Bestrafung unenthaltsamer Kleriker nur unzureichender und unwirksamer Mittel sich bedient, sicher als unvernünftige und ungesetzmäßige Gewohnheit verworfen werden.

Jos. Biederlack S. J.

Peter Wagner und die Musik der Vergangenheit. Der Unterzeichnete hatte in seiner Schrift ‚Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges' den Satz ausgesprochen: ‚daß es, sei es im vierten sei es im halben sechsten Jahrhundert, melismatische Gesänge gegeben, ist zwar oft behauptet, aber noch nie bewiesen worden': er hatte namentlich darzulegen versucht, daß einzelne Stellen aus Augustins Psalmenerklärung zu unrecht in diesem Sinne angezogen werden, und hiefür zwei Gründe angeführt: der erste, daß nichts im Wortlaute Augustins zwinge, seine Worte auf den Gemeindegesang zu beziehen; der andere, daß vielmehr seine anderweitig bekannten Anschauungen über den kirchlichen Gesang nöthigen, jene Stellen nicht auf diesen zu beziehen, sondern anderweitig zu erklären. Ihm schien dieser Thatbestand so unwidersprechlich, daß er seine Ausführung mit dem Satze schloss: ‚Es ist wirklich nachgerade wünschenswert, daß diese Stellen Augustins endlich aus dem Repertoire derjenigen verschwinden, die über gregorianischen Gesang schreiben'.

Da erscheint im ersten diesjährigen Hefte des historischen Jahrbuches der Görres-Gesellschaft Herr Peter Wagner, Privatdocent für Musikwissenschaft an der Universität zu Freiburg in der Schweiz, und vindiciert in einer überaus abfälligen Besprechung meiner eingangs erwähnten Schrift diesen Stellen Augustins neue Beweiskraft dafür, daß zur Zeit dieses Kirchenvaters melismatische Gesänge, sog. Jubilationen beim Gottesdienste in Gebrauch gewesen. W. thut dies mit einer geradezu verblüffenden Zuversicht. Er citiert einen Theil der von mir angeführten Stelle Augustins; dieselbe scheint ihm ‚jedes Bedenken auszuschließen'; er citiert eine zweite, noch viel schwächere Stelle aus Cassiodorius; dieselbe scheint ihm ‚unwiderleglich'; er schließt endlich mit der Befürchtung, richtiger wohl Hoffnung, daß meine Mahnung, jene unberechtigten und haltlosen Texterklärungen endlich einmal aufzugeben, fruchtlos verhallen werde. Bei ihm ist sie jedenfalls fruchtlos verhallt, und ich mache mir wenig Aussicht, daß eine zweite Darlegung seiner vorgefassten Meinung gegenüber erfolgreicher sein werde. Nicht der Wunsch, Herrn Wagner zu überzeugen, sondern der Wunsch, die Sache etwas breiter darlegen zu können, als es in meiner Schrift angängig war, veranlassen mich, den Text Augustins einer neuen Prüfung zu unterziehen. Bevor ich es thue, möchte ich aber an

dem Beispiele des Herrn P. Wagner zeigen, wie von gewisser Seite musikgeschichtliche Thesen bewiesen werden. Eine Besprechung meines Ambrosius, die freilich zu anderen Resultaten gelangt als Herr Wagner, schließt Abbé Duchesne mit der Bemerkung: Les historiens de la musique sacrée ont l'habitude de procéder pour ces temps anciens avec une intrépidité propre, sans doute, à impressioner les badauds, mais aussi bien inquiétante pour qui veut se rendre compte du véritable état des choses. C'est un grand mérite, ici en particulier, de ne vouloir pas savoir plus qu'on ne peut savoir (Bulletin Critique 1893, 385). Diese Worte waren kaum geschrieben, als Herr Wagner sich beeilte, sie in drastischer Weise zu beleuchten.

Was will W. beweisen? Daß es zu Augustins Zeiten melismatische Gesänge gegeben habe, d. h. tactfreie Gesänge, in denen auf eine Textsilbe ausgedehnte Reihen von Noten gesungen wurden. Hören wir den Beweis. Er beginnt zunächst mit einer Verdrehung des Standpunktes der Frage: ‚Das ganze Uebel ist entstanden dadurch, daß Dreves die musikalische Gestalt aller damals gesungenen Texte mit derjenigen der Hymnen identificierte'. Wo hat denn der Urheber ‚des ganzen Uebels' das gesagt? Aber nirgends. Er hat nirgends behauptet, alle damaligen Texte seien wie die Hymnen gesungen worden. Er hat nirgends behauptet, daß er über die Vortragsweise dieser andern Texte etwas wisse, sondern er hat behauptet, daß nicht blos er, sondern auch andere, welche vorgeben, etwas zu wissen, nichts wüßten, wenigstens ihre Behauptung nicht bewiesen hätten. Seine Behauptung war keine positive, sondern eine ablehnende: Niemand hat bewiesen, daß zu Augustins Zeit bekannt und in kirchlicher Uebung war, was eine viel spätere Zeit Jubilationen genannt hat. Diesen Satz hat auch Herr P. Wagner nicht Lügen gestraft. Derselbe argumentiert weiter: ‚Diejenigen, welche dem kirchlichen Gesang noch zu Ende des 4. Jahrhunderts die nackte syllabierende Recitation zuerkennen, haben, wie es scheint, keine rechte Vorstellung von der künstlerischen Kraft des Christenthums'. Mit denselben Worten ließe sich beweisen, daß die Polyphonie nicht erst im fünfzehnten Jahrhundert sich entwickelte, daß dieselbe unmöglich von Hugbalds Zeiten bis herab zu den Niederländern, also über vier Jahrhunderte, in den Kinderschuhen, in den ohrenzerreißenden Quinten und Octavenparallelen stecken bleiben konnte. Wer das glauben kann, hat ‚keine rechte Vorstellung von der künstlerischen Kraft des Christenthums'. Ja man könnte beweisen, daß es nicht erst zu Augustins, sondern zu Abrahams Zeiten melismatische Gesänge gegeben. Wer das Gegentheil glauben kann, hat offenbar ‚keine rechte Vorstellung von der künstlerischen Kraft' der wahren Religion. W. fährt

fort: ‚Zur Zeit des hl. Ambrosius haben alle Künste schon lange im Dienste des Allerhöchsten gearbeitet, sollte die Musik allein über die dürftigsten Verhältnisse nicht hinausgekommen sein?‘ Wirklich haben alle Künste schon lange vor Ambrosius im Dienst der Kirche gearbeitet, die eben erst aus den Katakomben kam? Auch die Hymnendichtung, die Ambrosius zuerst in die abendländische Kirche einführte? Auch sie ist doch eine Kunst. Und die Dramatik? warum beweist uns Herr W. nicht gleich auch, daß es zu Augustins Zeit Mysterien, Oberammergauer Volks-Mysterien geben musste? Alle Künste hatten ja schon lange im Dienste des Allerhöchsten gearbeitet; sollte das religiöse Drama allein ‚über die dürftigsten Verhältnisse nicht hinausgekommen sein?‘ W. fährt fort zu fragen: ‚Die Sängerschulen, die es schon lange vor Ambrosius gab, sollen diese wirklich nur auf der untersten Stufe der Kunst sich bewegt haben?‘ Ich will über die vorambrosianischen Sängerschulen des Abendlandes, von denen Herr W. etwas weiß, nicht mit ihm rechten. Gesetzt, es gab deren, standen dann diese Sängerschulen wirklich vor dem Entweder — Oder, das Herr W. supponiert? Hatten sie wirklich nur die Wahl, entweder auf der untersten ‚Stufe‘ der Kunst sich ‚zu bewegen‘ oder aber melismatische Gesänge zu singen, Jubilationen vorzutragen? hat denn die ganze Kunst der Griechen sich fortwährend auf der untersten ‚Stufe bewegt‘, bis die Jubilationen erfunden waren? Oder wurden vielleicht die Chöre des Sophokles schon mit Jubilationen vorgetragen? Herr W. wirft mir vor, meine Schrift über Ambrosius sei reich an logischen Sprüngen. Er hat aus dem großen Reichthume derselben nicht einen zum Beweise seiner Behauptung beigebracht. Hier finden wir ihn selbst, wie er über dies Entweder — Oder mit einer Leichtigkeit hinwegschwebt, die billig in Erstaunen setzt. Herr W. ist noch nicht am Ende seines Fragebogens angelangt; er fragt weiter: ‚Die Jubilen liegen in der Natur des menschlichen Herzens, wie das Augustin so schön ausdrückt. Soll dieser Drang sich haben vierhundert Jahre zurückhalten lassen?‘ Antwort: Die Jubilen, richtiger das Jubilieren, von dem Augustin redet, liegen in der Natur des Menschen; nichts weniger. Lägen diese in der Natur des menschlichen Herzens, so lägen sie noch heute darin, denn die Natur des menschlichen Herzens ist noch heute dieselbe wie zu Augustins Zeiten. Die Menschen müssten also auch heute noch so gut wie zu Augustins Zeiten in der Kirche jubilieren, müssten mit Vorliebe, mit einem wahren Naturdrange gerade die Melismen und Jubilationen auffassen und singen. Das gerade Gegentheil ist der Fall. Gerade die Melismen und Jubilationen sind das Schwerverständlichste und Unpopulärste am ganzen Choral, das Haupthindernis für jene, die den Choral in seine alten Rechte wieder einsetzen möchten. Aber noch mehr. Herr W.

hat wieder einen logischen Sprung gemacht; er hat einen Untersatz übersprungen, der zum Schlussverfahren nöthig ist. Wie haben wir uns doch die Frage W.s in einen Syllogismus umzusetzen? Die ‚Jubilen‘ liegen in der menschlichen Natur begründet. Nun aber muss alles, was in der menschlichen Natur begründet ist, binnen vier Jahrhunderten auch in der Kirche zum Durchbruch kommen. Also musste man schon zu Augustins Zeit auch in der Kirche Jubilen singen. Machen wir einen Schluss a pari: Musik zu machen auf Instrumenten liegt in der Natur des menschlichen Herzens; alle Völker aller Zeiten haben Instrumentalmusik gekannt und geübt. Also hat die Kirche spätestens im vierten Jahrhundert Instrumentalmusik gehabt. Bis dahin musste der Naturdrang zum Durchbruch kommen. Tact und Rhythmus liegen gewiss in der Natur des Menschen begründet; dennoch rechnet man es Gregor dem Großen zum Verdienste an, dass er sie für vier und mehr Jahrhunderte von der Kirche fern gehalten. Soweit der aprioristische Beweis des Herrn W. Derselbe sagt einige Zeilen weiter: ‚Die souveräne Manier, mit der Dreves die bisherigen Ansichten vornimmt und abfertigt, dürfte von Ernstdenkenden kaum gut geheißen werden; keinesfalls wird der wissenschaftliche Wert einer Schrift dadurch erhöht, dass man seine Gegner lächerlich macht‘. Ich kann auch hier nicht ganz mit Herrn W. übereinstimmen. Die Dialektik hat jederzeit gelehrt, daß, wenn es gelingt, den Gegner ad absurdum zu führen, die Sache am siegreichsten verfochten sei; das absurdum ist aber immer lächerlich, die Lächerlichkeit kann also auch unter Umständen den wissenschaftlichen Wert einer Schrift erhöhen. Indes nicht dies ist's, was mich obige Worte W.s anführen ließ. Was ich nach diesen Worten zu befahren habe, ist, daß Herr W. meint, ich habe ihn lächerlich gemacht oder machen wollen. Ich muss gegen den Vorwurf Verwahrung einlegen. Ich habe nichts vorgebracht, was nicht auf S. 129 des Jahrbuchs zu lesen ist, entweder auf oder zwischen den Zeilen. Ich habe vom meinigen nichts hinzugethan. Sollte dennoch ein oder der andere Leser nicht ‚ernstdenkend‘ genug sein und lächeln wollen, so muss Herr W. nicht mich anklagen. Nicht ich habe jene S. 129 geschrieben.

Kommen wir nun zu Augustins ‚unbedenklicher‘ Stelle. Vergegenwärtigen wir uns zuvor, wie der Heilige über den damals eben emporblühenden Kirchengesang dachte. Die classische Stelle ist das 33. Capitel des 10. Buches der Confessiones. Nachdem er geklagt, daß er bisweilen beim Gesange mehr auf die Töne achte denn auf das, was gesungen werde, was er sich zur Schuld anrechnet, fährt er fort: Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatius cavens erro nimia severitate, sed valde interdum, ut melos omne cantilenarum suavium, quibus Davidicum psalterium frequentatur, ab

auribus meis removeri velim atque ipsius ecclesiae; tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti. Verumtamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae tuae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipso quod moveor, non cantu sed rebus, quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam hujus instituti utilitatem rursum agnosco. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis; magisque adducor, *non quidem irretractabilem sententiam proferens* cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat. Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus, quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallem non audire cantantem'. Diese Stelle habe ich auch in meiner Schrift über Ambrosius angeführt. W. geht auf dieselbe gar nicht ein, und doch ist sie sehr lehrreich. Sie lehrt uns, daß in Afrika zu Augustins Zeit die Gewohnheit (consuetudo) bestand, in der Kirche zu singen. Sie lehrt uns, daß dieser Gesang nicht bloße Recitation in tono recto war, wie solche von Athanasius für Alexandrien vorgeschrieben war. Sie lehrt uns weiter, daß Augustin nicht völlig bei sich im reinen war, ob diese Gewohnheit, in der Kirche zu singen, zu billigen oder zu missbilligen sei; daß er im Augenblicke, da er Obiges niederschrieb, mehr dazu neigte, den Gesang zu billigen, sich aber ausdrücklich dagegen verwahrend, daß er damit eine unwiderrufliche Meinung, sein letztes Wort gesprochen habe. Sie lehrt uns endlich, daß Augustin es für Sünde ansah, wenn man mehr auf die Melodie als auf die Worte achte. Und nun soll dieser selbe Augustin, der so rigoristischen Anschauungen huldigte, seine Zuhörer aufgefordert haben, in der Kirche Jubilen ohne Worte zu singen: quid restat nisi ut jubiles, ut gaudeat cor *sine verbis* et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum. Wenn ich hiezu bemerke, nach Augustin sollten die Gläubigen jubeln im Herzen (gaudeat *cor* sine verbis), nicht mit dem Munde in der Kirche jubilieren, so findet W. das ‚schwer begreiflich'. Mir ist und bleibt es schwer begreiflich, wie Augustin, der für Sünde hält, wenn man mehr auf die Melodie als auf den Text achte, dazu kommen soll, seine Zuhörer aufzufordern in der Kirche ‚Lieder ohne Worte' zu singen. Das aber hätte er gethan, wenn die bekannten Stellen seiner Enarrationes in Psalmos auf melismatische Gesänge, überhaupt auf irgend welchen Kirchengesang zu beziehen wären. Sehen wir nun diese Stellen selbst an.

Dieselben finden sich wie gesagt sämmtlich in den Enarrationes in Psalmos, und hier stets dann, wenn in dem zu erklärenden Psalm Worte vorkommen wie Jubilate Deo, oder ähnliche. Es geschieht zum ersten Male bei Erklärung des 32. Psalmes, Vers 3. Es ist die Stelle, die W. anführt und die er unbedenklich findet. Sie lautet: In jubilatione cane: hoc est enim bene canere Deo, in jubilatione cantare. [Nach Herrn W. zu übersetzen: Das heißt auf eine Gott wohlgefällige Weise singen, wenn man mit Melismen singt]. Quid est in jubilatione canere? Intelligere, verbis explicari non posse, quod canitur corde. [Also jubilieren (in jubilatione canere) ist nach Augustin ein Act des Verstandes, es ist *intelligere*, einsehen, begreifen, daß man die Gefühle des Herzens nicht in Worte kleiden könne. Quod canitur *corde!*] Bis hieher ist also vom Singen mit dem Munde überhaupt noch nicht die Rede gewesen. Nun folgt ein Beispiel, hergenommen nicht vom Kirchengesange, sondern vom Jauchzen der Winzer und Schnitter: Etenim illi, qui cantant sive in messe sive in vinea sive in aliquo opere ferventi, cum coeperint in verbis canticorum exsultare laetitia, veluti impleti tanta laetitia, ut eam verbis explicare non possint, avertunt se a syllabis verborum et eunt in sonum jubilationis. Jubilum sonus quidam est significans, cor parturire, quod dicere non potest. Augustin fährt fort: Et quem decet ista jubilatio nisi ineffabilem Deum. Bisher ist von Kirchengesang irgendwelcher Art nirgends die Rede gewesen. Nun heißt es ista jubilatio, jener Jubel. Das ista weist auf das vorhergehende; jene Jubilation, von der wir eben redeten, wem ziemt sie besser als Gott, der unaussprechlich ist. Ineffabilis est enim, quem fari non potes: et si eum fari non potes et tacere non debes, quid restat nisi ut jubiles, ut gaudeat cor sine verbis et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum. Nun sage mir jemand, wo hier vom Kirchengesange die Rede ist? Wo, in welchem Satze, mit welcher Wendung, mit welchen Worten kommt Augustin auf den Kirchengesang zu sprechen, von dem im vorhergehenden nirgends die Rede war? Also nochmals (man kann die Sache gar nicht ‚souverän‘ genug ausdrücken): Nirgends ist hier mit einer Silbe vom Kirchengesange die Rede. Sich darauf berufen zum Beweise, daß es zu Augustins Zeit melismatische Gesänge gab, und das, nachdem ausdrücklich die Beweiskräftigkeit der Stelle bestritten worden, heißt in vollem Maße die Censur verdienen, die ich oben Duchesne entlehnt habe.

Das Ganze ist eben eine mystische Auslegung. Unmittelbar bevor Augustin auf das Jubilieren kommt, beschäftigt er sich mit dem Singen: cantate ei canticum novum. Was sagt er? Cantet canticum novum, *non lingua sed vita.* Gleich darauf folgt unsere Stelle. Ich erkläre ganz analog: jubilate non lingua sed corde, und Herr W.

findet das seltsam. Die Stelle ist nach ihm ‚unbedenklich‘ von melismatischen Gesängen zu verstehen.

Alle übrigen Stellen bei Augustin sind Parallelstellen zu dieser; sie bringen kein neues Moment bei. Wir werden sie aber alle durchgehen, damit sie endlich einmal gründlich abgethan werden.

Die zweite Stelle findet sich in Ps. 46, 6: Ascendit Deus in jubilatione [vermuthlich zu übersetzen: Er fuhr gen Himmel unter melismatischen Gesängen]. Quid est jubilatio nisi admiratio gaudii, quae verbis non potest explicari? Quomodo admirati sunt gaudentes discipuli, videntes ire in coelum, quem planxerunt mortuum: revera gaudio huic verba non sufficiebant; restabat jubilare, quod nemo poterat explicare.

Mit demselben Rechte wie die erste, beziehe ich auch diese zweite Stelle Augustins auf die ‚Jubilationen‘ und sage, wir haben das Zeugnis dieses Vaters dafür, daß die Jubilationen nicht erst im vierten sondern schon im ersten christlichen Jahrhundert üblich waren und daß insonderheit die Apostel bei der Himmelfahrt des Herrn einen melismenreichen Choral vortrugen. Uebergehen wir die kurze Stelle in Ps. 80, 2.

Dritte Stelle. Enarr. in Ps. 88, 16: Beatus populus sciens jubilationem [Selig das Volk, das melismatische Gesänge kennt]: O beate popule! putas, intelligis jubilationem? Nullo modo beatus es, nisi intelligas jubilationem? Quid est intelligas jubilationem? Scias, unde gaudeas, quod verbis explicare non possis. Gaudium enim tuum non de te, ut, qui gloriatur, in Domino glorietur. Noli ergo exsultare in superbia tua sed in gratia Dei. Vergleiche man die Stelle mit der ersten; hier wie dort ist Augustin das Jubilieren eine Verstandesthätigkeit: hier ist es Wissen (scias), man könne den Gegenstand der Freude nicht in Worte fassen; dort war es Einsehen (intelligere).

Vierte Stelle: In Ps. 46, 1: Jubilemus Deo salutari. Quid est jubilare? Gaudium verbis non posse explicare et tamen voce testari, quod intus conceptum est et verbis explicari non potest: hoc est jubilare. Nam consideret charitas vestra, qui jubilant in cantilenis quibusque et quasi in certamine quodam laetitiae *saecularis;* et videtis quasi inter cantica verbis expressa exundantes laetitia, cui lingua dicendo non sufficit, quemadmodum jubilent, ut per illam vocem indicetur animi affectus, verbis explicare non valentis, quod corde concipitur. Si ergo illi de gaudio terreno jubilant, nos de gaudio coelesti jubilare non debemus, quod vere verbis explicare non possumus? Auch hier ist, wie man sieht, vom Kirchengesange nicht mit einem Worte die Rede, nichts, was uns zwänge oder berechtigte, die Stelle mit dem-

selben in Verbindung zu bringen. Vielmehr wäre es, hätte es zu Augustins Zeiten die Choral-Jubilationen gegeben, höchst auffällig, daß er niemals auf diese sondern immer nur auf die *saecularis* laetitia, auf Winzer und Schnitter exemplificiert.

Fünfte Stelle: In Ps. 97, 4: Jubilate Deo, universa terra. Jam nostis, quid sit jubilare. Gaudete et loquimini; si, quod gaudetis, loqui non potestis, jubilate; gaudium vestrum exprimat jubilatio, si non potest locutio; non sit tamen mutum gaudium. *Cor* non taceat Deum suum, non taceat munera ejus. Es ist, glaube ich, überflüssig, einen Commentar beizufügen. Wie sehr Augustins Erklärung mystisch allegorisch aufzufassen ist, geht aus dem gleich nachfolgenden hervor; so wenn er sagt: Qui cantat et *operatur*, psallit in cithara et psalterio; oder wenn er bei den tubae ductiles angelangt, sagt: Eritis tubae ductiles, ad laudem Dei productae, si, cum tribulamini, proficiatis. Tuba ductilis erat Job usf.

Sechste Selle: In Ps. 99, 2: Jubilate ergo Domino universa terra. Diese Stelle ist die längste von allen. Es ist nicht wohl möglich, sie ganz herzusetzen. Es geht voraus ein Passus über die Wichtigkeit des Gegenstandes. Dann fährt der hl. Lehrer fort: Curramus ergo ad hanc beatitudinem, intelligamus jubilationem, non eam sine intellectu fundamus. [Die Melismen!] Quid opus est jubilare et obtemperari huic Psalmo dicenti: Jubilate Deo omnis terra, et non intelligere jubilationem, ut vox nostra sola jubilet et *cor* non jubilet? *Sonus enim cordis intellectus est.* (Vgl. das weiter oben Gesagte.) Quod nostis, dicturus sum. Qui jubilat, non verba dicit, sed sonus quidam est laetitiae sine verbis: vox est enim animi diffusivi laetitia, quantum potest, exprimentis affectum, non sensum comprehendentis. Gaudens homo in exsultatione sua ex verbis quibusdam, quae non possunt dici et intelligi, erumpit in vocem quandam exsultationis sine verbis, ita ut appareat, eum ipsa voce gaudere quidem, sed quasi repletum nimio gaudio non posse verbis explicare, quod gaudet. Animadvertite hoc in eis, qui cantant *etiam non honeste.* Non enim talis erit jubilatio nostra, qualis illorum est; nos enim in justificatione jubilare debemus, illi autem jubilant in iniquitate; itaque nos in confessione, illi in confusione. Tamen, ut hoc, quod dico, intelligatis, imo recordemini rem cognitam, maxime jubilant, qui aliquid in agris operantur copia fructuum jucundati vel messores vel vindemiatores, vel aliquos fructus metentes et in ipsa fecunditate terrae et feracitate gaudentes, exsultando cantant et inter cantica, quae verbis enuntiant, inserunt voces quasdam sine verbis in elatione exsultantis animi et haec

vocatur jubilatio. Si quis forte propterea non recognoscit, quia nunquam advertit, advertat de cetero. Atque utinam non inveniat, quos advertat, ne Deus inveniat, quos evertat. Sed tamen quia non quiescunt nasci spinae, in male exsultantibus, advertamus jubilationem improbandam et offeramus Deo jubilationem coronandam. *Quando ergo nos jubilamus?* Quando laudamus, quod dici non potest. Wenn wir Gott loben, sei es mit dem Munde, sei es mit dem Herzen, dann jubilieren wir nach Augustin, weil Gott unaussprechlich ist.

Siebente Stelle: In Ps. 102, 5: Veniat in mentem recens illa tractatio Psalmi: explicare non possumus, jubilemus. Bonum est Deus. Quale bonum, quis dicat? Ecce non possumus dicere et prae gaudio non permittimur tacere; nec loquamur nec taceamus. Quid ergo faciamus non loquentes et non tacentes? Jubilemus. Jubilate Deo, salutari nostro; Jubilate Deo omnis terra. Quid est Jubilate? Efferte vocem ineffabilem gaudiorum vestrorum et eructate in eum laetitias vestras. Noch einmal erwähnt Augustin der Jubilatio zu Ps. 150, 6, auch hier ohne jeden Bezug auf den Kirchengesang.

Demnach glaube ich berechtigt zu sein, das zu wiederholen, was ich am Anfange behauptet habe: Keine dieser Stellen bei Augustin bezieht sich auf den Kirchengesang, keine hat mit melismatischen Gesängen etwas zu schaffen.

Kommen wir nun zu Cassiodorius. In meiner Schrift über Ambrosius hatte ich die von Wagner angezogene Stelle nicht zu untersuchen, sie lag außerhalb der Interessensphäre meiner Arbeit. Da aber W. meint, diese Stelle sei unwiderleglich, wollen wir sie hier widerlegen; weil er meint, durch dieselbe werde die ‚Beweisfähigkeit‘ der Stellen Augustins noch größer, wollen wir auch diese Planke entfernen. ‚Unwiderleglich‘, sagt W. ‚ist die Stelle bei Cassiodor, der von dem Alleluja (bei welchem die Jubilatio ihre schönsten Triumphe feiert) sagt: Hoc ecclesiis Dei votivum, hoc sanctis festivitatibus decenter accommodatum. Hinc ornatur lingua cantorum; istud aula Domini laeta respondet et tamquam insatiabile bonum tropis semper variantibus innovatur‘. W. gibt nicht an, wo bei Cassiodorius die Stelle steht; sie findet sich in seiner Expositio in Psalterium zum Psalm 104. Cassiodorius beginnt die Erklärung des Psalmes mit der des Alleluja; er übersetzt es mit Laudate Deum. Ja ist einer der zwölf Gottesnamen. Er zählt diese auf. Dann fährt er, das Alleluja betreffend, fort: Novus plane titulus et dicti ipsius brevitate conspicuus: hoc ecclesiis votivum usw. wie oben. Ich vermag absolut nicht zu sehen, wo in der ganzen Stelle von Melismen und Jubilationen aber auch nur mit einer Silbe die Rede ist. Mit

mehr Recht könnte man noch behaupten, sie rede von Tropengesängen (tropis semper variantibus) und Cassiodorius habe schon Kyrie und epitre farci gekannt. Was er sagt, ist, daß die Sänger Alleluja sangen, oft sangen[1]), bald so bald anders sangen. Was weiter? Wie sangen sie es? Davon verräth Cassiodorius uns nichts, davon wissen wir nichts, davon weiß auch Herr Wagner nichts, wenigstens aus Cassiodorius nicht. Oder soll vielleicht in der Klammer das Beweismoment liegen? Beim Alleluja feierte die Jubilatio ihre schönsten Triumphe. Nun aber sang man zu Cassiodorius' Zeiten das Alleluja. Folglich feierten die Jubilationen zu Cassiodorius' Zeiten ihre höchsten Triumphe. Ist es so recht? Wenn ja, so würde ich lieber gleich so schließen: Beim Alleluja feierte die Jubilatio ihre schönsten Triumphe; Nun aber sang man zu Davids Zeit usw. Oder thue ich W. mit diesem Syllogismus Unrecht? Dann sehe ich nicht, was ich bei Cassiodorius sehen soll? Ich sehe da nur die complete Abwesenheit von jeder Bezugnahme auf Jubilationen, Melismen und was dergleichen mehr ist.

Ich will noch eine schönere Stelle aus Cassiodorius hersetzen. Zum 134. Psalme schreibt er: Post gradalium pulcherrimam constructionem, quae usque ad illam pervenit summitatem, quae in aeternum securos efficit et felices, congrue nimis ponitur Alleluja, ut laudibus Domini sancta perfruatur ecclesia, cui tale munus noscitur praeparatum. Hier ist ja sogar ausdrücklich von dem Alleluja die Rede, welches auf das Graduale folgt; gerade bei diesem Alleluja feiert ja aber die Jubilatio ihre schönsten Triumphe; daß die Gradualien gemeint sind, geht auch aus deren Epitheton pulcherrimam constructionem hervor; denn sie sind ja die Juwelen des Chorals, die neumenreichsten, jubilösesten Theile der Messgesänge. Leider ist alles nur ein Traum der Nacht. Das Alleluja, von dem die Rede ist, beginnt den 134. Psalm; dieser aber ist der erste, der auf die sogenannten Gradual-Psalmen (cantica graduum) folgt; diese sind unter den Gradalia gemeint.

Unter den sämmtlichen Stellen Cassiodorius', sei es, wo er vom Alleluja, sei es von der Jubilatio spricht, ist auch nicht eine, die auf den Kirchengesang Bezug hätte. Wo er von der Jubilatio redet, zeigt er sich völlig von Augustin abhängig. So in Ps. 32, 3: Sequitur bene psallite ei in

---

[1]) Hievon muss aber nach demselben Cassiodorius Rom jedenfalls ausgenommen werden, woselbst man zu seiner Zeit nur einmal des Jahres Alleluja sang. Denn er berichtet in seiner Historia tripartita 9, 39: Apud Romanos in unoquoque anno *semel* psallunt Alleluja primo die Paschae, ita ut Romani velut pro juramento habeant, ut hunc hymnum audire mereantur.

jubilatione, id est in bonis operibus Deum invocate. Jubilatio est enim gaudium cum fervore animi et clamore indistinctae vocis expressum. In qua jubilatione non potest bene psallere, nisi qui bonae studium conversationis adjunxerit. Doch lassen wir es hieran genügen; wozu weitere Eulen nach Athen tragen? Bemerkt sei noch, daß Cassiodorius und Augustin nur die griechische Musik kennen; hätte es zu ihrer Zeit eine andere tactfreie Musik gegeben mit Jubilationen und Melismen, wie sie der Choral des neunten und zehnten Jahrhunderts aufweist, so mußte ersterer davon reden, hätte auch zweifellos davon geredet. Aber er schweigt. Vgl. meinen Aurelius Ambrosius S. 101 u. f.

Zum Schlusse nur eine Bemerkung. Herr W. pflichtet meiner Reconstruction der ambrosianischen Melodien bei. Ich bin ihm dafür sehr dankbar. Aus Erkenntlichkeit für dies Zugeständnis will ich nicht nur alle unterlaufenden Artigkeiten gerne mit in Kauf nehmen, sondern auch an alles, was er über echte und unechte Hymnen des Ambrosius, meine und Biraghis Methode vorbringt, die prüfende Sonde nicht anlegen.

Exaeten. Guido M. Dreves S. J.

Die italienische Sitte der Nozze-Publicationen fördert zuweilen wichtige Inedita an den Tag, welche freilich nur einem beschränkten Leserkreise bekannt werden. In die Reihe solcher nur in wenigen Exemplaren gedruckter Schriften gehören die **Briefe Kaiser Carls V an Papst Clemens VII**, welche ein Florentiner Gelehrter soeben publiciert: Lettere di Carlo V a Clemente VII 1527—1533. Firenze 1893. Der Herausgeber Eugenio Casanova ist den Besuchern des Staatsarchivs zu Florenz wohlbekannt. Er liefert in der vorliegenden Schrift einen diplomatisch genauen Abdruck von sechs in spanischer Sprache eigenhändig geschriebenen Briefen Carls V an Clemens VII, welche manches neue Licht auf die Beziehungen der Oberhäupter der Christenheit in der ereignisvollen Zeit von 1527—1533 werfen. Gleich das erste Schreiben dat. Valladolid 3. August 1527 ist von nicht geringem Interesse; es behandelt die Concilsfrage; der Kaiser gibt hier die bestimmte Erklärung, sich mit seinen Reichen dem Concil zu unterwerfen und eine Absetzung oder Suspension des Papstes nicht dulden zu wollen. Der zweite hier veröffentlichte Brief ist jenes Schreiben, welches Carl V dem Minoritengeneral Francesco Quinnonez mitgab, als er ihn nach Italien sandte mit dem Auftrag, den in der Engelsburg von der kaiserlichen Armee gefangen gehaltenen Papst zu befreien. Die übrigen vier Briefe (21. October 1531, 4. August 1532, 30. Juni 1533 und 16. December 1533) behandeln ziemlich heterogene

Dinge; Verheiratung der Katharina von Medici, Zusammenkunft in Marseille, Cardinal Ippolito de Medici, Krankheit der Kaiserin und den Türkenkrieg. Eine kurze Einleitung zeigt, daß E. Casanova gründliche Studien über Clemens VII gemacht hat, wobei auch die in Italien nur zu oft ignorierte neuere deutsche Literatur gut verwertet ist.

L. Pastor.

Μυθολόγοι **Bar. 3, 23.** Zur Erklärung des nur hier im alten Testamente sich findenden Ausdrucks fehlte es bisher an positiven Daten; daher allerlei Meinungen und unbestimmtes Hin- und Herrathen. ‚Fabulatores, *μυθολόγοι*, ce que nous appelons aujourd'hui de fabulistes, tel que fut Ésope par exemple. Ce mot pourrait aussi signifier, dit Reuss, les interprètes des mythes, science fort cultivée alors; cfr. Diod. Sic, 1, 11'. So Trochon in seinem 1883 bei Lethielleux in Paris erschienenen Commentare. Kneuker (Das Buch Baruch, Leipzig 1879, S. 295) bemerkt zu unserm Worte: ‚Das Wort *μυθολόγοι* steht einzig hier in der griechischen Bibel. Es bezeichnet gewöhnlich Leute, welche Sagen aus dunkler Vorzeit oder Fabeln erzählen (so der Syrer hier), erdichten oder sammeln. Und demgemäß erklärt Fritzsche, welchem Wieseler in Herzogs Realencyklopädie beistimmt, auch an unserer Stelle ‚Erzähler (und Forscher) göttlicher Mythen (Diod. Sic. 1, 11)' und versteht solche, ‚die nach religiöser Wahrheit suchten, forschten'. Aehnlich rieth Bretschneider auf die heidnischen Philosophen. De Wette übersetzt ‚Fabeldichter', Ewald ‚Sagenerzähler' und denkt dabei an ‚ein damals sehr viel gelesenes Schriftchen von Sagen und Märchen (der Nabatäer?), einen Vorläufer der späteren Tausend und eine Nacht, von dem wir wohl noch heute in morgenländischen Büchern Ueberbleibsel finden'. Um jedoch aus unsicherem Rathen herauszukommen, haben wir mit Reusch nach dem hebräischen Ausdruck zu fragen, für welchen *οἱ μυθολόγοι* Uebersetzung ist. Auch das griechische *μῦθος* kommt nur einmal im griechischen Alten Testamente vor: Sir. 20, 18 neben *παραβολή* ebd. 19. Steht nun letzteres Wort in der Regel für מָשָׁל, so wird *μῦθος* vielleicht חידה entsprechen (vgl. Ps. 49, 5 78, 2 Ez. 17, 2) und die Mythologen unserer Stelle würden sich demnach als Leute entpuppen, ‚die Fabeln, Sinnsprüche, Parabeln usw. reden' (Reusch), *οἳ παραβολικῶς εἰώθασι διαλέγεσθαι* (Theodoret) = חדי חידות Ez. 17, 2 Prov. 1, 6 oder wahrscheinlicher מֹשְׁלֵי (מְמַשְּׁלֵי) מְשָׁלִים Ez. 17, 2 18, 2. 3 24, 3 12, 22 21, 5 oder einfach הַמֹּשְׁלִים Num. 21, 27. Dabei trifft sich's schön, daß 1 Reg. 5, 12 als Beleg für Salomos Weisheit, welche die aller בני קדם übertreffe, gesagt wird: וידבר שלמה שלשת אלפים מָשָׁל.

ganz so wie an unserer Stelle die *μυθολόγοι* neben den *ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως* genannt werden‘. Soweit Kneukers Erklärung. Auf Grund derselben reconstruiert er folgenden hebräischen Urtext (p. 355):

אַף בְּנֵי הָגָר סֹחֲרֵי תְבוּאָה עַל הָאָרֶץ רֹכְלֵי מְדָן וְתֵימָא
וּמֹשְׁלֵי מְשָׁלִים וְדֹרְשֵׁי תְבוּנָה וְדֶרֶךְ חָכְמָה לֹא יָדְעוּ וְלֹא
זָכְרוּ נְתִיבֹתֶיהָ׃

Seine Uebersetzung lautet (S. 293 f.): Auch die Söhne der Hagar, die um Erwerb das Land durchziehen, die Krämer von Medan und Thema, die in Gleichnissen reden und nach Klugheit trachten, den Weg zur Weisheit haben sie nicht erkannt, und nicht erfahren ihre Pfade.

Vergleicht man dieselbe mit dem griechischen Texte: *Οἵ τε υἱοὶ Ἄγαρ οἱ ἐκζητοῦντες τὴν σύνεσιν ἐπὶ τῆς γῆς, οἱ ἔμποροι τῆς Μεῤῥὰν καὶ Θαιμὰν, καὶ οἱ μυθολόγοι καὶ οἱ ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως ὁδὸν (δὲ) σοφίας οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ ἐμνήσθησαν τὰς τρίβους αὐτοῦ*, so fällt neben der Emendation von Merran in Medan (= Midian), die zuerst von Hitzig vorgeschlagen wurde, namentlich die Wegdeutung des *καὶ* vor *μυθολόγοι* auf.

Neues, höchst dankenswertes Material zur Erläuterung des Wortes *μυθολόγος* hat, ohne es zu beabsichtigen, Professor Karabacek bei Besprechung von Eutings Sinaitischen Inschriften (Wiener Zeitschrift für Kunde des Orientes 5, 311 ff.) geliefert. Karabacek schließt sich in der Frage nach den Urhebern der sinaitischen Felsinschriften der von Euting aufgestellten Hypothese an, wonach die Inschriften von Kaufleuten, Karawanenschreibern u. dgl. herrühren, die mit ihren ruhe- und futterbedürftigen Kamelen sich zusammenfanden, wo Schatten, Wasser und Weideland eine sorglose Vacanz versprachen. Er ergänzt aber diese Hypothese durch glückliche Entzifferung einer Reihe von Inschriften, aus welchen hervorgeht, daß gerade die ‚Erzähler‘ bei diesen Karawanen eine hervorragende Stelle einnahmen.

Eutings Inschrift Nr. 581: O Herr! erbarme dich deiner Diener, der beiden Erzähler Ali und Iljas, der beiden Söhne des Abbas und des Hakam, Sohnes des Ammar. O Herr, erbarme dich deiner Diener, der Erzähler Ghanam und Ishak, der beiden Söhne des Hakam, Sohnes des Ammar, und erbarme dich, o Herr! ihrer Eltern und derer, welche sie beide gezeugt haben und sämmtlicher Anwesenden und Zuhörer, sowie der Herrin Mutter des Maula Nafi (?) und der Gesammtheit der Muslimen, o Herr der Welten.

Inschrift 577: O Herr! erbarme dich deines Dieners, des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.

Inschrift 333: O Herr! erbarme dich des Unterhalters Mina.

‚Die Thatsache des wiederholten Vorkommens von ‚Erzählern‘ in unsern Inschriften bringt Licht und Aufklärung in die Frage ihrer Ent-

stehung. Es können in der That Karawanen-Angehörige die Urheber gewesen sein, unter denen eben die Rhapsoden, Erzähler und Recitatoren niemals fehlten. Vielleicht aber haben wir mit gewisser Einschränkung der Euting'schen Hypothese als Urheber dieser Inschriften hie und da auch die Beduinen der Sinaihalbinsel anzusehen, welche ihre Sommerzeltlager in den triftenreichen, wasserspendenden Gebirgsthälern aufschlugen, allwo sich bestimmte, den einzelnen Stämmen zugehörige Weideplätze befanden, die jedoch, wenn aus Armuth zeltlos, einfach die Felsklüfte aufzusuchen pflegten, um darin Schutz gegen Hitze und Regen zu finden. Jedes ihrer Lager bildete eine kleine Gemeinde, ,in welcher (um mit Hariri-Rückert zu sprechen) als Ehrenlichter, strahlten Redner und Dichter'. Daß da der Erzähler von Profession nicht fehlen durfte, ist gewiss' (aaO. S. 318).

Im Lichte der Inschriften muss Kneukers gelehrter Lösungsversuch, zu dem freilich nur ein ,vielleicht' die Brücke schlägt, als verfehlt gelten. Besondere Beachtung verdient, daß die Inschriften uns die Erzähler neben den Kaufleuten bieten, genau wie das Buch Baruch; damit wird die das *καὶ* vor *μυθολόγος* entfernende ,Emendation' hinfällig.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Die Cathedra S. Marci — **,ein schönes Zeugnis für den Primat'.** Dem ist wirklich so, wenn Secchi mit seinem im Jahre 1853 erschienenen Interpretationsversuch Recht hat. Aber hat er Recht? Was läßt sich nicht alles aus Inschriften machen! Wer davon eine Idee haben will, lese das Corp. Inscr. Semit. I 171 f., wo die Herausgeber nach Vorführung höchst charakteristischer Leistungen ausrufen: O philologorum ad pulchra somnia pronas mentes! Hoffentlich wird es nicht nächstens irgendwo heißen müssen: O theologorum ad pulchra somnia pronas mentes! Ascoli hat 1855 ein Werkchen erscheinen lassen: Intorno all' opera: ,La cathedra alessandrina', in dem er die Inschrift so liest:

מ׳ שיב׳ מרכ׳ אואנגליסתים עליסנדריה

Μ' Σεβ' Μαρκ' Ευαγγελιστης Αλεξανδριας.

Martyr adorandus [sic] Marcus Evangelista Alexandriae.

Ascoli ist freilich ein heftiger Gegner Secchis. Daß aber auch die Freunde des letzteren es vorziehen, den Primat anders zu beweisen, ist zur Genüge aus Garrucci, Storia dell' arte Christiana 6, 14 ff. zu ersehen. Gerade den Theil der Inschrift, auf den es für den Beweis ankäme, gibt Garrucci preis. Und auf die Frage, ob die cathedra in Venedig wirklich die cathedra des hl. Marcus sei (S. 16), lautet die Antwort: Egli

è chiaro che no. Al qual giudizio ragionevolissimo concorrono tutte le considerazioni che si possono fare dalla parte del simbolismo, del costume e dell' arte.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Kleinere Mittheilungen. Ueber die Bedeutung des ἐπιούσιος in der vierten Bitte des Vaterunser enthält die Bibliotheca sacra im Januarheft 1894 S. 165 ff. eine interessante Notiz von Professor L. S. Potwin in Cleveland. In den 1858 von Cureton herausgegebenen Fragmenten einer älteren Gestalt der Peschittho ist ἐπιούσιος mit amina wiedergegeben (nicht mit amina djauma, wie Payne Smith meint Thesaur. syr. s. v., denn djauma ist Uebersetzung von σήμερον). Amina heißt ‚beständig, fortwährend, continuierlich'. Potwin weist nach, daß an mehr als sechzig Stellen des Alten Testamentes die Peschittho das hebräische tamid mit amina gegeben hat, amina also ganz im Sinne von tamid zu verstehen ist. Tamid wird gebraucht von Dingen, welche beständig fortdauern, namentlich auch von solchen, die alle Tage wiederkehren, Tag für Tag sich erneuern, zB. vom täglichen Morgen- und Abendbrandopfer (*juge* sacrificium), von dem täglich zu erneuernden Schaubrote lehem hattamid Num. 4, 7; in Ps. 72, 15 ist dem Parallelismus zufolge tamid soviel als ‚alle Tage', ‚Tag für Tag'. Ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος, unser tägliches Brot wäre sonach das beständig, Tag für Tag von uns erwartete, von einem Tag auf den andern (ἐπιοῦσα) uns zu schenkende, auf jeden neuen Tag (ἐπιοῦσα) treffende Brot.

— ‚Ein neues Herrenwort', d. h. ein Wort Jesu, das uns nicht in den kanonischen Evangelien, sondern durch die Tradition bewahrt worden ist, etwa als Bruchstück aus den λόγια, glaubt Professor Holthausen in Gießen aufgefunden zu haben, wie er in den ‚Studien und Kritiken' 1894 Heft 2 S. 149 f. berichtet. Es lautet: Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente, et accipietis regnum aeternum. Diesen Text fand H. am Anfang einer Predigt aus dem zwölften Jahrhundert, und in einem ‚Sacrament-Spiel' aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. Einen dritten Fundort, der sicher viel älter ist, kennt er nicht, das römische Brevier. Dort steht das ‚Herrenwort' im Officium commune Apostolorum als Antiphon zum Magnificat, und ist ohne Zweifel, wie so manche andere liturgische Texte, unter Anlehnung an irgend eine oder mehrere Schrifttexte gebildet worden. Hll.

— Als Kaiser Maximin nach dem Tode des Galerius die Christenverfolgung erneuern wollte, wurden, wie Eusebius h. e. 9, 4 und die Schrift de mortibus persecutorum c. 36 bezeugen, Petitionen um eine solche an die Kaiser gerichtet. Eine dieser Petitionen, in einer Inschrift



der lykischen Stadt Arykanda erhalten, wurde 1893 entdeckt und durch Mommsen in den ‚Archäologisch-epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn', herausgegeben von O. Benndorf und E. Bormann, 16 (1893), S. 93—102 ergänzt und veröffentlicht:

‚An die Schützer (Horte) jeglichen Volkes und Stammes der Menschen, die .. Kaiser Galerius Valerius Maximinus und .. Constantinus und Valerius Licinnianus Licinnius. Bittschrift und Hilfegesuch vom Volk der Lycier und Pamphilier. Erlauchteste Kaiser! Da die euch blutsverwandten Götter thatsächliche Wohlthaten allen erwiesen haben, welche um ihren Dienst sich bemühen aus Eifer für eure, der alles übertreffenden Kaiser, Wohlfahrt, so schien es uns eine schöne That, zu euerer unsterblichen kaiserlichen Majestät unsere Zuflucht zu nehmen und die Bitte zu stellen, es möchten die von Alters her [aufständischen? wahnsinnigen?] und bis heute an demselben Wahnwitz festhaltenden Christen endlich einmal damit aufhören und die den Göttern schuldige Ehrfurcht fürder nicht mehr durch irgend eine religiöse Neuerung verletzen. (Das könnte aber am leichtesten) zur Ausführung gebracht werden, wenn bei euerm göttlichen und ewigen Willen der Entschluß gefaßt wäre, die Freiheit (das finstere Thun) des verhaßten Treibens jener Gottlosen zu verbieten und zu hindern (dagegen anzuordnen), daß (alle) dem Gottesdienst der euch stammverwandten Götter obliegen müssen, zum Heil eurer ewigen und unvergänglichen Herrschaft. Denn, wie sich von selbst versteht, kann nichts all euern Unterthanen von höherm Nutzen sein'[1]).

Auf demselben Stein stand über der Petition die kaiserliche Antwort in lateinischer Sprache, von welcher indes nur die Schlußworte

---

[1]) *Τοῖς σωτῆρσιν παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους καὶ γένους*
Σεβαστοῖς Καί]σαρσιν Γαλερ. Οὐαλερ. Μαξιμείνῳ καὶ
Κωνσταντείνῳ] καὶ Οὐαλερ. Λικιννιανῷ Λικιννίῳ. Παρὰ τοῦ
Λυκίων καὶ Π]ανφύλων ἔθνους δέησις καὶ ἱκεσία. Ἔργοις ἀπο-
5 *δεδωκότων τ]ῶν θεῶν ὁμογενῶν ὑμῶν φιλανθρωπίας*
πᾶσιν, ὦ θειό]τατοι βασιλεῖς, οἷς ἡ θρησκεία μεμελέτηται
αὐτῶν ὑπὲρ τῆ]ς ὑμῶν τῶν πάντα νεικώντων δεσποτῶν
αἰωνίου σω]τηρίας, καλῶς ἔχειν ἐδοκιμάσαμεν, καταφυγεῖν
πρὸς τὴν ἀθά]νατον βασιλείαν καὶ δεηθῆναι τοὺς πάλαι
10 *μανικοὺς Χρι]στιανοὺς καὶ εἰς δεῦρο τὴν αὐτὴν νόσον*
διατηροῦντά]ς ποτε πεπαῦσθαι καὶ μηδεμιᾷ σκαιᾷ τινι και-
νῇ θρησκεία] τὴν τοῖς θεοῖς ὀφειλομένην παραβαίνειν.
Τοῦτ' ἂν εἰς] ἔργον ἀφίκοιτο, εἰ ὑμετέρῳ θείῳ καὶ αἰωνίῳ
νεύματι π]ᾶσιν κατασταίη ἀπειρῆσθαι μὲν καὶ κεκωλῦσθαι
15 *ἐξουσία]ν τῆς τῶν ἀθέων ἀπεχθοῦς ἐπ[ι]τηδεύσεως,*
πάντας δὲ τ]ῇ τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν θεῶν θρησκείᾳ σχολά-
ζειν ὑπὲρ] τῆς αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου βασιλείας ὑμῶν, ὅπερ
πλεῖστον συμφέρειν πᾶσιν τοῖς ὑμετέροις ἀνθρώποις πρόδηλόν [ἐστιν.

erhalten sind. Es war Sitte, dergleichen kaiserliche Antworten mit den Bitten, welche solche veranlasst hatten, öffentlich auszustellen. S. Allard, Persécution de Dioclétien 2, 169.

— Ein Aufsatz von Campi über ‚das Heiligthum des Saturnus auf den schwarzen Feldern (campi neri) bei Cles‘ in ders. Zeitschrift (Arch.-epigr. Mittheilungen 16, S. 70 ff.) enthält eine beiläufige Notiz über die Nonsthaler Martyrer, Martyrius, Sisinnius und Alexander, welche nach den Martyreracten apud Methol ein glorreiches Ende fanden (Acta SS. Mai. t. VII, ed. Paris p. 40 C). Methol haben einige Gelehrte mit Mechel im Nonsthal identificiert und demgemäß die Stätte des Martyriums nach dem Städtchen Mechel am rechten Noce-Ufer verlegt, während die Volksüberlieferung ‚Methol oder Metho bei San Zeno am linken Noce-Ufer als den Ort bezeichnet, wo sie der fanatischen Wuth der heidnischen Bevölkerung zum Opfer fielen‘. Campi hat nun eine Urkunde gefunden, ‚die den Namen Mechel als alte Bezeichnung, antiquo nomine, eines Grundstückes in der unmittelbaren Nähe von San Zeno bringt‘. Ein neues Beispiel für die Zähigkeit, mit welcher die Ueberlieferung dergleichen Ortsangaben festhält. Nach denselben Martyreracten haben die Heiligen in conspectu Saturni gelitten (Acta SS. l. c. p. 40 F). Der Cult des Saturn in der fraglichen Gegend ist nicht nur durch Inschriften bezeugt, von welchen eine (Corp. Inscr. lat. 5, 5067) schon aus dem J. 103 nach Chr. stammt, sondern jetzt auch durch den Kopf einer Saturnusstatue, welchen Campis Ausgrabungen zutage förderten.

— Ueber eine Ursache der Entchristlichung Frankreichs spricht Msgr. d'Hulst im *Correspondant* t. 65 (1893) p. 422 s. in folgender Weise sich aus: ‚Der Sturm der Revolution dauerte nur 10 Jahre. Dieser kurze Zeitraum hatte genügt, um in den Städten die Religion zu untergraben und in den höheren Classen der Gesellschaft sie in Verachtung zu bringen. Das Land aber war zwar terrorisiert, aber noch nicht religiös verdorben. Zeugnisse, welche ich persönlich sammeln konnte, beweisen, daß sogar in der Umgebung von Paris, in den heute so indifferentistischen Gegenden von la Beauce und la Brie im ersten Viertel dieses Jahrhunderts der Glaube noch lebendig, das Leben noch tief christlich war. Sobald die Windstille, welche dem Sturm des 18. Fructidor folgte, den eidweigernden Priestern hier und da einige Kirchen zu eröffnen erlaubte, besonders aber als das Concordat überall die Altäre hergestellt hatte, kehrte die Landbevölkerung überall mit erstaunlicher Begeisterung zu der Religion ihrer Väter zurück. Aber der gute Wille wurde zurückgestoßen von der nicht zu rechtfertigenden Härte der vom jansenistischen Geist angehauchten Beichtväter. Da machte ein Bischof — Msgr. Miollis, Bischof von Digne, sonst ein ausgezeichneter Mann — fast alle schweren Sünden zu Reservatfällen. Da ließ ein

Priester ein Beichtkind ohne außergewöhnliche Sünden aus Grundsatz bis zu fünfzehn Mal zur Beicht zurückkehren, bevor er es zur Lossprechung und Ostercommunion zuließ'. Letztere Thatsache mit vielen andern erfuhr Msgr. d'Hulst aus dem Mund des Cardinals Guibert, der als junger Missionär im Departement der Niederalpen (Basses-Alpes) zur Zeit der Restauration ‚seltsame unglaubliche Thatsachen' in der angedeuteten Beziehung in Erfahrung brachte. ‚Aehnliche Beobachtungen liegen aus allen Gegenden Frankreichs vor. Der Empfang der Sacramente wurde den Bauern unmöglich gemacht durch die unvernünftigen und tyrannischen Forderungen einer vom Jansenismus angesteckten Moral'.

— Das Münzcabinet der Pariser Nationalbibliothek hat eine antike Camee erworben, auf welcher der Kampf zwischen einem Sassanidenkönig und einem römischen Kaiser dargestellt ist. Wahrscheinlich stellen die beiden Figuren Sapor I und Kaiser Valerian dar, dessen Gefangenschaft bei den Persern nicht nur durch die Schrift de mortibus persecutorum, sondern auch durch manche Bildwerke bezeugt wird. *Bull. crit.* 1893, 300. Kll.

— Die Zeitschrift Unirea hat einen statistischen Nachweis über die griechisch-katholische Bevölkerung in Siebenbürgen und im Banat gebracht. Im Jahre 1891 umfaßte die Diöcese Lugos 159 Pfarreien; die Anzahl der Gläubigen beträgt 92175. Der erwähnte Artikel zählt die einzelnen Pfarrsprengel mit genauer Bezeichnung des Jahres ihrer Gründung auf. Die Unirea fügt hinzu, daß sich schon im vierzehnten Jahrhundert Uniaten in Siebenbürgen befanden, daß im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts diese Niederlassungen, dank den Bemühungen der Franciscanermissionäre Jacob de la Marca um 1436 und Johann Capistran (1454—1456), bedeutend an Ausdehnung gewannen und daß nach einer Zeit schwerer Prüfungen durch die Einfälle der Türken und durch die Verbreitung des Calvinismus ein erfreulicher Aufschwung eintrat, als Kaiser Leopold, zum Danke für die siegreichen Türkenschlachten im Jahre 1693, die Wiederherstellung der katholischen Kirche in Ungarn eifrig betrieb. *Revue des Églises d'Orient* 1892, 287. M.

Abhandlungen.

Muss das Formalobject eines übernatürlichen Actes übernatürlich sein?

Von Emil Lingens S. J.

Zweiter Artikel.

Die wahre Beziehung des übernatürlichen Actes zum Glauben und zum übernatürlichen Endziel.

Das bisherige Ergebnis unserer Abhandlung war, dass die Uebernatürlichkeit des Formalobjectes in einem übernatürlichen Acte entschieden abgewiesen werden müsse; denn die Uebernatürlichkeit als Element des Formalobjectes unserer Acte erscheint sowohl begrifflich als thatsächlich durchaus unhaltbar; sie wird in Wahrheit von keinem philosophischen oder theologischen Princip gefordert.

Gleichwohl stießen wir im Verlauf der Entwickelung schon mehrfach auf richtige und — für die speculative wie positive Theologie — unabweisbare Gedanken, die, wenn wir nicht irren, der Forderung des übernatürlichen Formalobjects bei den meisten Vertretern derselben zugrunde liegen, aber leider nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit erfasst zu sein scheinen.

Wenn es in der Regel eine schwierigere und weniger dankenswerte Arbeit ist, blos verborgene Irrwege aufzudecken und gleichsam auszugraben, bis es sich zeigt, dass sie das Ziel verfehlen: so bleibt uns jetzt noch die angenehmere Aufgabe, geraden Wegs im offenen Tageslichte der Vernunft und Offenbarung auf das gewünschte Ziel loszugehen. Dieses Ziel, welches wir glauben mit Sicherheit erreichen zu können, liegt in der Behauptung, dass der übernatür-

liche Act nur dann zustande komme, wenn vonseiten des Subjectes eine Bedingung erfüllt ist, in welcher eine Beziehung auf das übernatürliche Endziel enthalten liegt. Um das Ergebnis der folgenden Gedankenentwickelung gleich in seiner ganzen Bestimmtheit vorwegzunehmen: Alle sittlich guten Acte des Gläubigen und diejenigen sittlich guten Acte, welche die Annahme des Glaubens beim Erwachsenen ihrer Natur (oder ihrem Inhalt) nach positiv vorbereiten (also das *initium fidei*) und in zweiter Linie alle zu solchen Acten gehörigen, auf sie gerichteten unfreiwilligen Acte sind in der That übernatürlich; für diese, und für diese allein, spendet Gott seine Gnade.

Diese Behauptung steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, die beide mit gleicher Entschiedenheit ausgeschlossen werden sollen.

Das erstere Extrem ist die These Ripaldas, daß in der thatsächlichen Ordnung der Dinge überhaupt jeder ethisch gute Act übernatürlich sei, unabhängig von jeder Beziehung des durch die Gnade zu vervollkommnenden Actes auf das übernatürliche Ziel. — Dem gegenüber fordern wir eine thatsächliche Beziehung auf das übernatürliche Endziel in jedem Act, welcher durch die Gnade Gottes erhoben werden soll.

Das andere Extrem ist die Aufstellung derjenigen Theologen, die einen übernatürlichen Act nur dann zustande kommen lassen, wenn in seinem Formalobject sich eine Beziehung was immer für einer Art auf das übernatürliche Endziel entdecken lasse. — Gegen diese vertheidigen wir, daß eine solche Beziehung nur in dem handelnden Subject zu fordern sei. Und zwar ist dieselbe darin zu suchen, daß das handelnde Subject sich das übernatürliche Ziel durch den Glauben zu eigen gemacht hat oder daran ist, es zu thun.

Wir stellen also diese Forderung sowohl im positiven als im exclusiven Sinne. Die besagte Beziehung ist nothwendig, wenn von der Erhebung eines Actes in die übernatürliche Ordnung die Rede sein soll. Sie ist aber auch genügend, um mit Sicherheit sagen zu können, daß irgend ein sittlich guter Act, nebst den unfreiwilligen Verstandes- und Willensacten, welche ihn vorbereiten, thatsächlich übernatürlich sei. Beides wird sich indes aus derselben Gedankenreihe ergeben. Die Natur der Dinge selbst, aus welcher wir argumentieren wollen, bringt unsere Forderung mit sich und zeigt, daß mit ihrer Erfüllung alle Bedingungen für den übernatürlichen Act thatsächlich gesetzt sind.

Haben wir in unserer neulichen Untersuchung das ‚übernatürliche‘ Formalobject nach dem strengen philosophischen Begriff des Wortes zurückgewiesen, so fügen wir heute hinzu, dass überhaupt gar keine Beziehung auf das Uebernatürliche im Object des Actes zu postulieren ist, damit ein übernatürlicher Act zustande komme. Die Beziehung aber, welche vonseiten des Subjectes verlangt werden muss, thut in der That allen wirklichen Beweisgründen genüge, welche man unter der Fahne des ‚übernatürlichen Formalobjectes‘ ins Feld geführt hat. — Wir haben, wenn uns nicht alles täuscht, in unserer Frage ein lehrreiches Beispiel, wie ein der Offenbarung entnommener Grundbegriff die genaue Lösung von Zweifeln und Schwierigkeiten schon in sich schließt, über welche hervorragende Meister der theologischen Wissenschaft mit einer Fülle von positivem Material nicht zu genügender Klarheit gelangen konnten. Ist aber jener Grundbegriff einmal in seiner ganzen Schärfe und Klarheit festgestellt, so wird er zu einem hellen Licht, das den geraden Weg durch das scheinbare Gewirre positiver Gründe und Gegengründe unschwer erkennen läßst, und die christliche Theologie feiert den Triumph, der so recht ihr eigenthümlich ist: den wissenschaftlichen Beweis erbracht zu haben, daß das geoffenbarte Wort der ewigen Wahrheit aus den verschiedensten Zeugnissen, in denen die Offenbarung in diese Welt gekommen ist und durch die Jahrhunderte herab bis auf uns sich fortgepflanzt hat, in unverfälschter Harmonie rein und klar und unaussprechlich inhaltsvoll uns entgegenklingt.

Um inbezug auf die Lehre von der actuellen oder wirklichen Gnade das nachzuweisen oder wenigstens diesen Nachweis anzudeuten, sollen im folgenden drei Fragen behandelt werden:

I. Wann ist ein Act übernatürlich?

Wir antworten: Wenn das subjective Princip, aus welchem das physische Sein des Actes fließt, durch die Gnade übernatürlich ist.

II. Wann wird diese subjective Gnadenkraft von Gott verliehen oder bethätigt?

Die Antwort ist: Wenn man im concreten Falle sagen kann, daß das handelnde Subject, soviel an ihm ist, thatsächlich (exercite) einen Schritt auf das übernatürliche Endziel hin macht oder zu machen beginnt.

III. Wann ist thatsächlich diese Richtung auf das übernatürliche Endziel hin in einem Acte vorhanden?

Man muss antworten: Dann, und nur dann, wenn derjenige, welcher eine gute Handlung verrichtet oder zu verrichten beginnt, das übernatürliche Endziel sich schon früher durch einen Glaubensact zu eigen gemacht hat oder jetzt gerade daran ist, es zu thun.

I. Bei unserer ersten Frage dürfen wir absehen von den übernatürlichen Acten in der ewigen Seligkeit. Wir würden übrigens nur für ‚actuelle Gnade' einen andern Ausdruck zu setzen haben. Denn die begriffliche Entwickelung gilt für die übernatürlichen Acte des Himmels in gleicher Weise.

Daß thatsächlich hier auf Erden ein übernatürlicher Act immer und nur dann vorhanden ist, wenn der Act nicht blos mit natürlicher, sondern mit übernatürlicher Kraft gesetzt wird: das stellt niemand in Abrede. Auch leugnet heute wohl niemand mehr, daß ein schlechthin übernatürlicher Act[1]) seinem innersten Sein nach aus übernatürlicher Kraft fließt, daß also die Gnade nothwendig physisches Princip der Entität des übernatürlichen Actes ist. Aber wir wollen die gegebene Antwort nicht nur von der thatsächlichen Wirklichkeit verstanden wissen, sondern zugleich die formelle Begriffsbestimmung des übernatürlichen Actes damit aufstellen. Und in diesem Sinne gefasst, bedarf sie noch einer näheren Erläuterung. Der Gedanke ist freilich sehr einfach. Aber gerade deshalb übersieht man vielleicht manchmal seinen Inhalt. Das Prädicat ‚übernatürlich' kann einem Act nur wegen einer besonderen Wirkungskraft (efficacitas[2]) zukommen. ‚Natürlich' ist ein Act formell deshalb, weil er das verwirklicht (agit), was der Natur des handelnden Subjectes entspricht; mit andern Worten, weil er eine Bethätigung (actus) eines natürlichen Vermögens (potentia) ist. ‚Uebernatürlich' wird also ein Act formell deshalb zu nennen sein, weil er mehr verwirklicht (agit), als die Natur leisten kann, weil er also eine Wirkungskraft besitzt, die über das natürliche Vermögen hinausgeht. Die Wirkungskraft, welche die Entität des Actes darstellt, oder die ‚Wirkungskraft' im effectiven

[1]) Von Acten, die nur durch äußere Beziehung (extrinsecus) oder durch die besondere Art ihrer Entstehung (secundum modum) übernatürlich sind, brauchen wir hier nicht zu reden. Sie sind auch in Wirklichkeit schlechthin ‚natürlich'. [2]) Wir sagen nicht: Wirksamkeit (efficacia).



Sinne (effective = efficacitas), ist also beim übernatürlichen Act übernatürlich, und sie ist es deshalb, weil das bewirkende Princip des Actes, die Wirkungskraft im bewirkenden Sinne (*efficienter* = virtus agendi) übernatürlich ist. Diese übernatürliche Wirkungskraft heißt nun aber Gnade, näherhin wirkliche (actuelle) Gnade. Wir sagten also mit Recht: Ein Act ist formell dann übernatürlich, wenn er aus dem subjectiven Princip der Gnade fließt. — Wie in der vorigen Abhandlung gezeigt, kann die Uebernatürlichkeit des Actes formell nicht aus der Uebernatürlichkeit des Formalobjectes abgeleitet werden. Hier fügen wir hinzu: Sie muss formell aus der Uebernatürlichkeit der subjectiven Kraft des Handelnden erklärt werden. Eine noch etwas tiefere Entwickelung des Begriffes wird bestätigen, daß die Offenbarung auch nur in diesem Sinne uns auf ‚übernatürliche Acte' führt.

Was ist denn eigentlich jene Wirkungskraft, welche das Sein eines Actes ausmacht? worauf bezieht sie sich? Oder: Was ist es denn, was ein Act je nach seinem Sein zu wirken vermag? Es ist offenbar formell die Vervollkommnung (actus = perfectio) des thätigen Vermögens. Jede Vervollkommnung aber besagt die Verwirklichung eines Zieles oder die theilweise Annäherung an das Ziel, für welches ein Vermögen oder eine Kraft angelegt und bestimmt ist.

Die in Rede stehende Wirkungskraft, die das Sein des Actes ausmacht, ist demnach nichts anderes als die Fähigkeit des Actes, das handelnde Subject oder das betreffende Vermögen seinem Ziele näher zu bringen. Und diese Fähigkeit des Actes liegt darin, daß er in seiner Entität oder seinem Sein dem Subject inbezug auf[1]) jenes Ziel entspricht oder convenient ist, mit anderen Worten darin, daß der Act seinem Sein nach[2]) ein Streben auf jenes Ziel hin darstellt.

Dieses Sein des Actes aber fließt offenbar aus der Kraft, welche im gegebenen Falle bethätigt wird. Also hängt auch die Verschiedenheit im Sein des Actes in letzter Linie nur von der im gegebenen Falle bethätigten Kraft ab. Je nach der wirkenden Kraft ist das Sein des Actes — daher seine Wirkungskraft oder Efficacität — daher die Vervollkommnung, welche er dem Handelnden verleiht — daher endlich das Ziel, welchem er ihn ent-

[1]) In ordine ad . . finem nennt es der hl. Thomas. [2]) Exercite im Gegensatz zu formaliter.



gegenführt — verschieden. Ist somit der natürliche Act vom übernatürlichen dem Sein nach verschieden, so muss diese Verschiedenheit begrifflich aus der Verschiedenheit der natürlichen und übernatürlichen Kraft, welche den Act setzt, erklärt werden.

Aber hat der Act nicht auch eine ebenso innerlich wesentliche Beziehung zu seinem Gegenstand, nämlich zu dem Formalobject, welches er doch auch verwirklicht? Ganz gewiss. Aber diese Beziehung liegt in einer ganz anderen Begriffsreihe[1]. Sie tritt in keinem Punkte in die voranstehende ein. Das Prädicat ‚übernatürlich' liegt aber in der ersten, oben entwickelten Begriffsreihe; denn es besagt eben eine Modification des Seins, der Entität des Actes; es besagt eine besondere Vervollkommnung des Handelnden, also eine Beziehung des Actes auf das Subject; es bezieht sich auf ein besonderes Ziel des Handelnden, welches der Act näher bringt; es bezeichnet endlich eine höhere Kraft, die im Acte bethätigt wird.

Der strenge Begriff des Wortes ‚übernatürlich' fordert diese Auflösung desselben — der Act ist eben für die Natur des Handelnden übernatürlich[2] — und die Theologen bestätigen sie allgemein durch die längst von allen anerkannte Behauptung, daß unsere übernatürlichen Acte ihrer Substanz oder ihrem Sein nach (entitative, quoad substantiam) übernatürlich seien.

Doch, vielleicht kommt jemandem der Gedanke: Das ist ja schon alles richtig; aber das, was hier so umständlich bewiesen wird, leugnet auch niemand. Alle erklären ja den übernatürlichen Act ohne das subjective Princip der Gnade für unmöglich. Dabei kann es indes doch auch ebenso wahr sein, daß er auch nicht ohne etwas Uebernatürliches im Object zustande kommt. Das physische Sein des übernatürlichen Actes fließt aus der Gnade. Aber warum soll die moralische Vollkommenheit, die zum übernatürlichen Act doch offenbar gehört, nicht eben auf eine besondere Eigenschaft des Objectes zurückzuführen sein?

[1]) Wir wollen die doppelte Begriffsreihe in der prägnanten Kürze der lateinischen Kunstausdrücke hiehersetzen: *Entitas* actus = efficacitas actus = perfectio agentis = tendentia *exercita* seu entitativa in *finem talis facultatis* = effectus talis *virtutis agendi*. Die andere: *Species* (qualitas) actus = directio motus = actuatio objecti formalis seu alicujus attingibilitatis objecti = tendentia *formalis* in talem *finem actus* seu *terminum* (formalem) = effectus (formalis) talis *formae actus*. [2]) Vgl. unsern ersten Artikel oben S. 300 f.

Darauf sei zunächst erwidert, daß es sich hier noch nicht um etwaige Bedingungen handelt, ohne die ein übernatürlicher Act thatsächlich nicht gesetzt oder die übernatürliche Gnade thatsächlich nicht verliehen wird. Das gehört unter die zweite Frage, welche wir zu beantworten versprochen haben. Hier kommt es nur auf den Begriff des übernatürlichen Actes an.

Ist aber der Begriff des übernatürlichen Actes in seine Elemente zerlegt und dabei nur Subjectives, nichts Objectives zu finden, so ist damit der verlangte Beweis geliefert. Das was das Object als solches betrifft, kann mit der Uebernatürlichkeit des Actes als solcher nichts gemein haben. Die oben gegebene Entwickelung war ganz allgemeiner, metaphysischer Art. Die moralische Vollkommenheit hingegen ist mit dem metaphysischen Begriff des übernatürlichen Actes noch keineswegs gegeben. Sie tritt erst hinzu, wenn der übernatürliche Act in einem moralischen Wesen betrachtet wird, das mit Vernunft und freiem Willen handelt. Und auch dann könnte sie höchstens zur physischen Wesenheit[1]) dieses concreten übernatürlichen Actes gehören. Doch es mag von Nutzen sein, auf jene Idee des obigen Einwandes etwas näher einzugehen. Könnte nicht dennoch für unsere übernatürlichen Acte eine besondere moralische Vollkommenheit ein constituierendes Element sein? Muss nicht die zum übernatürlichen Ziel verliehene Gnade vermöge ihres Begriffes ein Act sein (oder zu einem Act befähigen), in dem der vernünftig Handelnde das übernatürliche Ziel erkennt und will? —

Was ist vor allen Dingen die ‚moralische Vollkommenheit' eines Actes? Sie liegt in der Uebereinstimmung des Actes mit der sittlichen Norm des Handelns. Diese Uebereinstimmung gelangt aber in den Act nur durch die Erkenntnis; und die Erkenntnis, von der ein vernünftiger Act geleitet wird, ist die Form des Actes, nicht seine Wirkungskraft. Schon darum gehört also die moralische Vollkommenheit des Actes gar nicht zum Begriffe seiner Entität oder seines Seins; ebensowenig also zu seiner Uebernatürlichkeit; denn die Bestimmung ‚übernatürlich' kommt dem Sein des Actes zu. Dieselbe Uebereinstimmung mit der Norm der Sitt-

[1]) D. h. zu dem, was zur Existenz des Dinges unbedingt gehört, während die metaphysische Wesenheit bekanntlich nur das begreift, was zum abstracten Begriff des Dinges unbedingt gehört.

lichkeit besagt ferner eine Angemessenheit für die Natur des Handelnden mit allen ihren concreten Beziehungen, keineswegs aber eine Angemessenheit für das Vermögen oder die Kraft, welche sich im Act bethätigt. Die moralische Angemessenheit ist also begrifflich offenbar ganz verschieden und getrennt von der Vervollkommnung, die der Act seinem Sein nach, entsprechend der ihn wirkenden Kraft vermittelt.

Müssten wir ferner, um moralisch gut zu handeln, gerade die Vervollkommnung, welche der Act seinem Sein nach uns bringt, mit Bewusstsein und freiwillig anstreben, so bestände die moralische Vollkommenheit des Actes nicht mehr in der freigewollten Uebereinstimmung mit einer objectiven Norm, sondern einfach in dem freien Wollen der innern Natur eines jeden Actes. Wollte man also für die moralische Vollkommenheit des übernatürlichen Actes die ausdrückliche Erfassung und freie Erstrebung des übernatürlichen Zieles oder der übernatürlichen Wirksamkeit des Actes fordern, so müsste man eben für die übernatürliche Ordnung eine andere Definition der Sittlichkeit aufstellen als für die natürliche!

Alles dies beweist doch bis zur Evidenz, daß der Begriff des übernatürlichen Actes in keiner Weise durch das Erkennen und Wollen des übernatürlichen Zieles constituiert wird.

Nun vergleiche man noch, ob nicht die Offenbarung über die actuelle Gnade und ihre Nothwendigkeit in allen Punkten gerade diesen metaphysischen Begriff des übernatürlichen Actes an die Hand gibt. Ist es nicht gerade das Sein des Actes, das Gott zugeschrieben wird, wenn er es ist, ‚der in uns wirkt das Wollen und das Wirken nach seinem Wohlgefallen?'[1]) Ist es nicht gerade die Wirkungskraft des Actes, die nur Christus verleihen kann, ohne den ‚wir nichts zu thun vermögen'?[2]) Wird nicht gerade die Vollkommenheit des Actes oder die Vervollkommnung, welche er dem Handelnden verleiht, unserer Natur abgesprochen und auf Gott als seine einzige Quelle zurückgeführt, wenn der Apostel sich seines Werkes rühmt, ‚nicht als wäre er ausreichend zum geringsten guten Gedanken, der von ihm ausgeht, wie aus eigener Kraft, sondern nur in der Tauglichkeit, die Gott verleiht?'[3]) Denn, wie er anderswo[4]) lehrt, ‚wir sind durch die Gnade gerettet durch Glauben, und das nicht aus uns, von Gott

---

[1]) Phil. 2, 13 (griech.). [2]) Joh. 15, 5. [3]) 2 Kor. 3, 5. [4]) Eph. 2, 8 9.

kommt das Geschenk, nicht aus Werken, auf daß keiner sich rühme'. Und finden endlich nicht die Theologen den letzten Grund für die Nothwendigkeit der Gnade einhellig in der Unzulänglichkeit unserer Kraft, das mehr als natürliche Ziel, welches uns, den Handelnden, gesetzt ist[1]), mit blos natürlichen Acten zu erreichen? Das zu erreichende Ziel steht nämlich in directem Verhältnis zum Princip, aus dem die Handlung fließt, nicht zum Object, auf das sie sich gerade bezieht. Es ist die Kraft des handelnden Subjectes, welche in Proportion gebracht werden muss zu seinem Ziel, welches es durch Acte erreichen muss[2]).

II. Soweit haben wir den übernatürlichen Act in der abstracten Ordnung der metaphysischen Begriffe betrachtet. Schreiten wir nun voran zur concreten Wirklichkeit. Wann wird thatsächlich ein übernatürlicher Act gesetzt? oder, was also begrifflich dasselbe ist: Wann wird thatsächlich übernatürliche Gnade verliehen?

Da nur Gott die übernatürliche Gnadenkraft geben kann, so hängt die Antwort selbstverständlich von der thatsächlichen Ordnung seiner Vorsehung ab. Die Offenbarung belehrt uns aber, daß alle Menschen in der sogenannten übernatürlichen Ordnung der Vorsehung leben und gelebt haben, d. h. daß Gott alle in dieser irdischen Prüfungszeit zum übernatürlichen Ziel der Anschauung Gottes hinführen will. Objectiv ist also jedes andere Endziel ausgeschlossen. So viel es auf Gottes Willen ankommt, sollen alle Menschen das übernatürliche Endziel erreichen. Sie sind zu nichts anderm auf der Welt.

Folgt nun aus dieser geoffenbarten Wahrheit, was Ripalda[3]) möchte und was andere wenigstens als eine mögliche Schlussfolgerung zuzulassen scheinen? Gibt Gott thatsächlich zu jedem ethisch guten Act jedwedes Menschen die übernatürliche Gnade? Mitnichten. — Man erwäge folgendes.

Auch zu jedem natürlichen Act eines Geschöpfes muss Gott die entsprechende Wirkungskraft verleihen, und zwar nicht nur das Vermögen (die Kraft im efficienten Sinne), sondern auch die dem Vermögen des Geschöpfes entsprechende Wirkungskraft (im

[1]) Also finis *agentis*, nicht finis (= terminus) *actus*. [2]) Oportet *effectus* esse suis causis et *principiis* proportionatos. S. Th. 1 2 q. 63 a. 3. — Alia autem est *beatitudo* naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina *virtute* pervenire potest. Ib. q. 62 a. 1, cf. ad 3; ib. q. 109 a. 2 etc. [3]) De Ente supern. l. 1 d. 20, besonders sect. 18.

effectiven Sinne, s. v. a. efficacitas), welche die Entität oder das Sein des Actes selbst ausmacht. So die evidente Lehre der Philosophie über den Concursus. — Wann gibt nun Gott thatsächlich diesen natürlichen Concursus? Dann, und nur dann, wenn die geschöpflichen Elemente zu dem betreffenden natürlichen Act gegeben sind, beziehungsweise thatsächlich vorhanden sein würden, wenn die nöthige göttliche Hilfe oder einfach der bewirkende Wille Gottes hinzuträte. So liegt es eben in der natürlichen Ordnung der Dinge, und jede Ausnahme von diesem Gesetz der natürlichen Vorsehung hätte das wesentliche Merkmal des Wunders; und man würde sie als Wunder bezeichnen, wenn sie in die sinnenfällige Erscheinung träte. Denn letzteres rechnet man bekanntlich mit zur Definition des Wunders im kosmologischen Sinne. Wollte Gott, in der Ordnung der bloßen Natur, wie der Philosoph sie voraussetzen muss, einem ethisch schlechten Acte seinen Concursus versagen, so müsste der Philosoph darin ein Wunder erkennen; und doch hat Gott dem Menschen objectiv die wahre, in der moralischen Ordnung liegende Vervollkommnung zum Ziel gesetzt.

Die Verleihung der zu einem Act nothwendigen Wirkungskraft vonseiten Gottes richtet sich somit nicht, zum mindesten nicht unmittelbar nach dem objectiv dem Handelnden gesteckten Endziel; vielmehr bestimmt die Vorsehung Gottes die zu verleihende Kraft nach den subjectiv vonseiten des Handelnden gegebenen Elementen des concreten Actes, welcher gerade zustande kommen soll. Wenn die geschöpflichen Elemente, so viel vom Geschöpfe abhängt, auf dasselbe Ziel[1]), d. h. dieselbe Wirkung des Actes hinauslaufen, welche Gott als objectives Ziel[1]) dieses Geschöpfes gewollt hat, so gibt Gott thatsächlich dem Acte eine solche Wirkungskraft, wie sie zur Erreichung des objectiv dem handelnden Subjecte gesetzten Zieles nothwendig ist.

Diesen Satz verstehen wir in seinem allgemeinsten Sinne für jede Ordnung und für jede Art geschöpflicher Acte. Denn er

---

[1]) ‚Ziel' ist hier in beiden Fällen nichts anderes als ‚Vollkommenheit', die erreicht werden kann bezw. erreicht werden soll. Von einem ‚Zweck', d. h. einer erkannten und zum Handeln bestimmenden Endursache kann bei Gott ja nie die Rede sein; und beim geschöpflichen Acte als solchen können wir natürlich auch nicht an einen ‚Zweck' denken, weil nur gewisse Geschöpfe (die vernünftigen) ihre Acte auf einen Zweck hinrichten können.

ergibt sich aus der metaphysischen Natur der Dinge. Untersuchen wir also seine Richtigkeit zuerst bei den unvernünftigen Geschöpfen, dann bei den vernünftigen, und zwar bei letzteren sowohl für die natürliche als für die übernatürliche Ordnung.

Beim unvernünftigen Geschöpfe werden alle Acte mit Nothwendigkeit gesetzt. Somit sind in jedem Falle alle geschöpflichen Elemente des Actes so, wie Gott sie haben will. Das Ziel, oder die Wirkung, oder die Vollkommenheit, welche der Act seinen geschöpflichen Elementen nach zu erreichen geeignet ist, kann also nicht verschieden sein von der Vollkommenheit, welche Gott in der objectiven Ordnung für dieses Geschöpf hic et nunc haben will. Die vonseiten Gottes zu verleihende Mitwirkung (Concursus) zu dem Acte befähigt also das Geschöpf zu dem ihm objectiv gesetzten Ziel[1]).

Mit anderen Worten: Beim unvernünftigen Geschöpf gibt es keinen Unterschied zwischen ‚einfachhin gut‘ (actus simpliciter bonus) und ‚beziehungsweise gut‘ (actus secundum quid bonus). Jeder Act, den es setzt und setzen kann, ist dem Subjecte angemessen, keiner ist nur dem thätigen Vermögen (als actus talis potentiae) angemessen, während er für das handelnde Subject unangemessen genannt werden müſste.

Nun ist es aber im Begriffe der ‚Angemessenheit schlechthin‘ oder der ‚Angemessenheit für das Subject‘ gegeben, daß sie eine wirkliche Vervollkommnung enthält, daß also durch sie das Subject dem Ziel näher gebracht wird, welches ihm eigen ist. Das Ziel, welches dem unvernünftigen Geschöpfe eigen ist, kann aber auch objectiv, oder nach dem Willen und der Anordnung Gottes, kein anderes sein als dasjenige, für welche es die natürliche und nothwendig wirkende Veranlagung in sich trägt.

Das vernünftige Geschöpf unterscheidet sich rücksichtlich der zu erreichenden Vollkommenheit dadurch vom unvernünftigen, daß es frei zu handeln imstande ist. Es kann also die im concreten Falle objectiv nothwendige Vollkommenheit durch seine subjective freie Entscheidung ausschließen. Es kann einen Act setzen, der zwar seiner Entität nach gut (secundum quid bonus), aber in seiner Beziehung auf das handelnde Subject unter den concreten Umständen nicht gut, sondern ‚einfachhin schlecht‘ (simpliciter malus) ist. Ein solcher Act ist dann ‚für das Subject‘

---

[1]) Vgl. oben S. 300.

oder ‚schlechthin' unangemessen, d. h. moralisch schlecht; aber er ist angemessen für das thätige Vermögen; und darum muss Gott auch die zu demselben nothwendige Mitwirkung geben, wenn er nicht ein Wunder wirken will. Denn er hat gewollt, durch die Erschaffung des freien Geschöpfes, dass ein solcher Act vonseiten des Geschöpfes möglich sei. Sind die geschöpflichen Elemente für denselben gegeben, so kann er also die vom Schöpfer zu gebende Mitwirkung der Ordnung der Natur gemäß nicht versagen.

Hiemit steht nun in innigstem Zusammenhange, dass wir beim vernünftigen Geschöpfe und seiner freien Thätigkeit gleich an das ‚letzte Ziel' zu denken gewöhnt sind. Das unvernünftige Geschöpf hat zwar auch ein letztes Ziel, die formelle Verherrlichung Gottes; aber es kann dieses letzte Ziel mit seinen eigenen Acten nicht erreichen. Das Ziel und die Vollkommenheit, welche es besagt, d. i. die Erkenntnis und Liebe Gottes liegt daher auch nur außer ihm. Anders beim vernünftigen Geschöpfe. Sein letztes Ziel, die vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes ist seine eigene Vollkommenheit und, weil nothwendig verbunden mit dem Bewusstsein sie zu besitzen, seine Glückseligkeit. Die eigene Vollkommenheit aber muss jedes Geschöpf auch durch eigene Acte erstreben. Diese Acte, wodurch der Mensch sein letztes Ziel anstreben muss, können indes nicht die physische Ursache desselben sein, denn den Zustand der Glückseligkeit, auch der natürlichen, kann nur Gott selbst physisch bewirken. Die menschlichen Acte müssen somit moralisch auf das letzte Ziel hinstreben, d. h. sie müssen frei und der Berücksichtigung vonseiten Gottes würdig sein, mit anderen Worten, sie müssen sittlich gut sein.

Und nun kommen wir auch auf die Schlussfolgerung für unsern Gegenstand. Sind die Acte eines Menschen sittlich gut, so muss durch dieselben das handelnde Subject dem Ziele näher gebracht werden, welches diesem Subjecte eigen ist. Denn sittliche Gutheit ist Angemessenheit für das handelnde Subject, wie es in concreto ist; jeder sittlich gute Act muss also das Subject vervollkommnen in der Richtung auf das letzte Ziel, welchem dieses Subject entgegengeht. Und es geht, so viel vom Geschöpfe abhängt, entgegen (oder strebt nach) dem letzten Ziel, welches ihm eigen ist.

Solange der Mensch sich also nicht das übernatürliche Endziel zu eigen macht oder zu eigen gemacht hat, ist jeder sitt-

lich gute Act ein Schritt auf das letzte Ziel, welches in der Natur oder Anlage des Menschen gegeben ist. Erst wenn er selbstthätig das ihm objectiv von Gott gesetzte übernatürliche Endziel erfasst oder erfasst hat, findet sich in den geschöpflichen Elementen seiner sittlich guten Acte das, was sie, so viel an ihm ist, als Schritte in der Richtung auf das übernatürliche Endziel erscheinen lässt. Und so ergibt sich für Gott und seine übernatürliche Vorsehung die Nothwendigkeit, seinerseits auf solche Weise zu dem sittlich guten Act mitzuwirken, dass er thatsächlich ein Schritt zum übernatürlichen Endziel wird. Er muss den Act seiner Wirkungskraft nach dem übernatürlichen Endziel proportionieren[1]). Dazu aber gehört, dass er jenen sittlich guten Act bis in seine Wurzeln hinein übernatürlich mache. Wir wollen sagen: Er muss nicht nur dem freien Act — von dem Augenblick an, wo er frei im Menschen besteht — sondern auch den unfreien Acten des Verstandes und des Willens, welche ihn vorbereiten und entitativ bewirken, diejenige entitative Vollkommenheit verleihen, welche eine Wirkungskraft für das übernatürliche Endziel darstellt. Würde hingegen Gott eine solche übernatürliche Kraft da verleihen, wo thatsächlich das handelnde Subject in keiner Weise, so viel an ihm liegt, einen Schritt auf das übernatürliche Endziel hin machen will, so wäre ein solcher übernatürlicher Concursus einem Wunder gleichzusetzen, oder vielmehr er könnte gar keinen vernünftigen Zweck haben.

---

[1]) Hierin dürfte auch die einzige innere Begründung zu finden sein, warum die actuelle Gnade absolut übernatürlich ist. Nur ein Act beziehungsweise eine Mitwirkung Gottes zu einem Act, der seinem Sein nach eine Beziehung besitzt zur göttlichen Natur in sich, kann über die Natur jedes möglichen Geschöpfes hinausliegen. Wie die persönliche Vereinigung einer geschaffenen Natur mit Gott, und wie die heiligmachende Gnade oder Kindschaft Gottes nur durch eine reelle Beziehung zum innergöttlichen Leben oder zur Dreifaltigkeit erklärt werden können, so auch die Entität derjenigen Acte, welche dem Geschöpf eine absolut übernatürliche Vollkommenheit verleihen, mag diese Vollkommenheit im Besitze des übernatürlichen Endzieles oder in der Annäherung an dasselbe bestehen. Selbstverständlich ist diese Beziehung in dem Geheimnis der Menschwerdung, dem der heiligmachenden und dem der wirklichen Gnade eine wesentlich verschiedene, und in jedem Falle ist gerade diese Beziehung auf das innergöttliche Leben ein absolutes Geheimnis. Auch braucht für den Theologen wohl kaum erwähnt zu werden, dass die betreffende Beziehung auf das persönliche Leben Gottes in keinem Falle in der Ordnung der bewirkenden Schöpferkraft Gottes liegen kann.

Denn für einen Menschen, der das übernatürliche Endziel gar nicht zu seinem Ziel gemacht hätte und also in keinem Falle einen Schritt auf dasselbe hin machen würde[1]), ist eine „Hilfe“ zu einem solchen Schritt ein Widersinn; Gott könnte sie also gar nicht verleihen.

Wer alles dies in Erwägung gezogen hat, kann keinen Augenblick im Zweifel sein, was auf Ripaldas Schlussfolgerung zu erwidern sei. Gott muss jeden guten Act des Menschen übernatürlich machen — nicht schon dann, wenn der Mensch nur objectiv, durch Gottes gesetzgebende Anordnung das übernatürliche Endziel ‚hat‘, sondern nur dann, wenn der Mensch subjectiv in diesem concreten Act oder dessen geschöpflichen Elementen thatsächlich das übernatürliche Endziel ‚hat‘. Letzteres allein folgt aus den nothwendigen Gesetzen der göttlichen Vorsehung.

Wenn wir den Leser so lange mit der trockenen Entwickelung so ganz elementärer Begriffe hingehalten haben, so mag das damit entschuldigt werden, daß die Bedeutung und Tragweite derselben von so vielen großen Theologen der neueren Zeit verkannt worden ist. Nur so erklärt es sich, wenn manche jene Meinung Ripaldas für innerlich möglich gelten lassen, und wenn Lugo es für wahrscheinlicher hält, daß thatsächlich alle übernatürlichen Acte, wenigstens die des Willens, aus einem ‚einigermaßen verschiedenen‘[2]) Beweggrunde hervorgiengen. Lugo hat eingesehen, daß das übernatürliche Formalobject, wie Suarez es für begrifflich nothwendig hielt, nicht zugegeben werden könne[3]). Andererseits wollte er auch Ripalda nicht zugestehen, daß alle ethisch guten Werke, auch die der Heiden, thatsächlich übernatürlich seien; die ‚allgemeine Lehre‘ der Theologen lasse das nicht zu[4]). Er hat also den richtigen Mittelweg gesucht, aber nicht finden können, weil er ihn eben noch ‚irgendwie‘ im Formalobject oder Beweggrund des (Willens-) Actes anstatt in den subjectiven Elementen des Actes vermuthete. Aus neuester Zeit könnten wir Palmieri[5])

---

[1]) Exercite, d. h. indem er einen Act will, welcher seinem Sein nach in diesem Subject einen Schritt zum letzten Ziel darstellt. Wir wiederholen das, weil die Verwechselung von Ziel und Zweck, von *exercite* tendere und *formaliter* tendere in aliquem finem so leicht sich einschleicht. [2]) De fide disp. 9 sect. 1 n. 18. [3]) Ebd. n. 9 ff. [4]) Ebd. disp. 12 sect. 2 n. 19 ff. [5]) De gratia act. th. 29 Parergon. Daselbst findet man auch Ripaldas Beweismomente übersichtlich zusammengestellt.

für unsere Behauptung anrufen. Aber er gibt den durchschlagenden inneren Grund nicht an und wagt daher auch seine schließlich ausgesprochene persönliche Meinung nicht als unbedingt sicher hinzustellen. Mazzella hingegen berührt einmal[1]) im vorübergehen unser Argument, will aber ebendort und sonst beständig[2]) in seiner Theorie vom übernatürlichen Formalobject die letzte Begründung seiner sachlich richtigen These finden. Der einzige Beweisgrund Ripaldas, der selbständig neben dem besprochenen ein Gewicht haben könnte, ist positiver Natur. Er beruft sich auf die Lehre der Tradition, daß die Wohlthat der Gnade allen Menschen gemeinsam sei. Indes eine solche allgemeine Form dieses Satzes ist nichts mehr als der Ausdruck des allgemeinen Heilswillens Gottes. Dieser bringt es eben mit sich, daß es, wie für alle unmündigen Kinder ein Mittel der Rechtfertigung, so für alle Erwachsenen actuelle Gnade gebe, die wenigstens wenn sie ihrerseits nicht ihr letztes Ziel von sich gewiesen, ihnen thatsächlich angeboten werde[3]). Das kann jedoch bei den Ungläubigen in Wirklichkeit nur geschehen in Verbindung mit äußerer oder innerer Berufung zum G l a u b e n. Weiter unten hierüber mehr.

Wenn in ein paar vereinzelten Väterstellen mehr gesagt zu sein scheint, als würde nämlich für alle Werke, auch der Heiden, thatsächlich Gnade angeboten, so darf das doch nicht gegen die sonst so geläufige Lehre derselben Väter erklärt werden, daß die Gnade im strengen Sinne das Vorrecht des Glaubens sei. Man wird also jenen vereinzelten Aussprüchen vollständig genügeleisten mit der Erklärung: Die Gnade steht auch den Ungläubigen z u g e b o t e, s o w e i t s i e i h n e n n o t h w e n d i g u n d n ü t z l i c h i s t, d. h. wenigstens die heilende, aber ihrem Sein nach natürliche Gnade, wo sie sonst die Sünde nicht meiden könnten, und, wenn sie nicht durch freiwillige Wahl des Bösen darauf (implicite und aequivalenter) verzichtet haben, die übernatürliche Gnade des Glaubens. Diese Auslegung ist umsomehr festzuhalten, als zB. die zahlreichen afrikanischen Bischöfe, die ihre Gläubigen in einem Rundschreiben von Sardinien aus über die Gnade belehren, sich a u s-

---

[1]) De gratia d. 2 a. 9 n. 482 2). [2]) Ebd. und d. 4 a. 5 prop. 27 n. 868 3). Vgl. oben S. 306 Anm. 4. [3]) Auch aus den verurtheilten Thesen (Quesn. 26 27 29; von Alex. VIII verurth. n. 5) läßt sich nicht mehr ableiten. Man vgl. den Sinn, in welchem die 22. These v. Pistoja verworfen ist.

drücklich und feierlich dagegen verwahren, daß die Gnade auch ohne Glaube oder Berufung zu demselben thatsächlich gespendet werde[1]).

Noch eine Bemerkung — und unsere zweite Frage dürfte genügend erledigt sein.

Wenn wirklich nach den nothwendigen Gesetzen der göttlichen Vorsehung die übernatürliche Gnade nur dann verliehen wird, wenn der Handelnde, soviel an ihm ist, einen Schritt auf das übernatürliche Ziel hin machen will: könnte Gott nicht außerdem noch eine weitere Bedingung durch positives Gesetz festsetzen? Hat er nicht vielleicht seine Gnade abhängig gemacht von einer formellen Absicht, etwas für das übernatürliche Ziel zu thun, indem er in der Offenbarung das Gesetz gab, stets aus übernatürlichem Beweggrund zu handeln? Diese Vorstellung hat in der That manche Theologen wohl mehr beeinflusst, als ihr innerer Wert es verdient.

Vorerst sei daran erinnert, daß dieser übernatürliche Beweggrund — das positive Gebot desselben einmal vorausgesetzt — noch keineswegs ein ‚übernatürliches Formalobject' sein würde[2]).

Was ferner die Thatsache eines derartigen göttlichen Gebotes betrifft, so wagt es bekanntlich kaum jemand, sie für sicher auszugeben. Diejenigen, welche ein wahres Gebot in der Mahnung erkennen, alles ‚im Namen Jesu', ‚im Herrn', ‚in der Furcht Gottes', ‚aus Rücksicht auf Gott zu thun', verstehen dasselbe gewöhnlich gar nicht von einem besonderen Beweggrund, geschweige denn von einem übernatürlichen (dem natürlichen Denken und Wollen unerreichbaren?!), sondern blos von wahrer Tugendhaftigkeit; man müsse jenen Stellen zufolge in allem auf die sittliche Angemessenheit der Handlung achten. Und mit dieser Auslegung hat man nicht nur die durchsichtig klare Anschauung des hl. Thomas,

---

[1]) Epp. afric. in ep. encycl.: De gratia non digne sentit, quisquis eam putat omnibus dari, *cum* non solum non omnium sit *fides*, sed adhuc nonnullae gentes inveniantur, ad quas *praedicatio* non pervenit. Diese gewichtige Auctorität sucht Ripalda nur mit der ganz und gar willkürlichen Behauptung zu entkräften, das sei von der wirksamen Gnade oder von der unmittelbar zum Glauben führenden Gnade gesagt (De fide d. 17). Dann wäre wirklich die Bemerkung der Bischöfe mehr als überflüssig gewesen. [2]) Vgl. oben S. 318 f.



sondern, unserer Ueberzeugung nach, den evidenten Wortsinn getroffen[1]).

Worauf es uns aber ankommt, ist die einfache Möglichkeit der in Rede stehenden Auffassung. Wir glauben, selbst diese rundweg ableugnen zu sollen. Und nach der vorausgeschickten Begriffsentwicklung kann man in der That nicht anders. Dieselbe hat nämlich ergeben, daß jeder und allein der Act, welcher sich concret, so viel vom Geschöpfe abhängt, als Schritt zum übernatürlichen Endziele hin darstellt, der übernatürlichen Mitwirkung oder Hilfe Gottes fähig ist und sie von seiner Weisheit und Vorsehung fordert. Ob aber ein concreter Act seinen geschöpflichen Elementen nach sich so darstelle, das hängt ausschließlich und nothwendig davon ab, ob das handelnde Subject das übernatürliche Ziel zu eigen hat und im gegebenen Falle sich schlechthin vervollkommnet.

Somit ist hier absolut kein Raum für ein positives Gebot Gottes. Man müsste denn etwa sagen wollen, daß Gott durch das Gebot eines übernatürlichen Beweggrundes jeden ohne solchen gesetzten Act einfachhin schlecht mache. Das ist aber eine neue Ungereimtheit. Was der inneren Natur der Dinge nach

---

[1]) Der hl. Paulus mahnt die Gläubigen an den zumeist angerufenen Stellen (1 Kor. 10, 31; Kol. 3, 17 f.) zum tugendhaften Leben, und zwar wie sonst, im Gegensatz zu sündhaftem Thun, wie der Zusammenhang ausweist. Was hätten auch die Christen sich für einen übernatürlichen Beweggrund darunter denken können, wenn sie hörten in gloriam Dei, in nomine Jesu, sicut Domino? Wenn der Beweggrund des Eifers für die Ehre Gottes oder der Gegenwart Gottes oder des Gehorsams gegen Gott und Christus gemeint wäre, so kann die Vernunft (in letzterem Fall wenigstens die des Gläubigen) ihn als gut erkennen, und sie braucht dazu keinen formellen Glaubensact. Es ist indes nach gesunder Exegese gar nicht einmal von einem guten Beweggrund ausdrücklich die Rede, sondern einfach von der Befolgung dessen, was das Gewissen uns vorschreibt. Vgl. 1 Kor. 10, 23 ff. Dann gereicht alles zur Ehre Gottes, dann ‚ist es ‚im Namen Christi gethan'; denn dann ‚ist es dem Herrn wohlgefällig' (Kol. 3, 20), und zwar weil thatsächlich mit Christi Gnade gewirkt, dem objectiven Willen Gottes entsprechend, also ‚in Gott gewirkt'. Vgl. Trid. Sess. 6 can. 26. Dann ist es nicht um der Menschen willen (non ad oculum servientes quasi hominibus placentes) sondern aus Tugend (in simplicitate cordis vestri, timentes Deum, . . sicut Domino et non hominibus) geschehen; und die Gläubigen dürfen sicher sein, daß sie ihres himmlischen Lohnes nicht verlustig gehen (scientes, quod a Domino accipietis retributionem haereditatis. Kol. 3, 21—24).

moralisch gut ist, kann auch Gott nicht moralisch schlecht machen, und umgekehrt. zB. nicht stehlen wollen ist ein Willensact, der seinem innern Beweggrund nach gut ist und in jeder Ordnung schlechthin gut bleibt. Und der Wille, fremdes Eigenthum zurückzuerstatten — wo physische und moralische Möglichkeit dazu vorhanden ist — kann durch kein Gebot zu einem unangemessenen werden.

Man wird antworten: Ganz recht, der Act bleibt ja gut in der natürlichen Ordnung; darum braucht er es aber noch nicht in der übernatürlichen zu sein. — Indes, auch diese von der neueren Theologie erfundene Unterscheidung verhüllt nur den Mangel an klaren Begriffen, nicht minder als der ‚übernatürliche Beweggrund'. Es fragt sich ja hier nicht, ob ein Act eine Beziehung auf die natürliche oder übernatürliche Ordnung besitze, sondern vielmehr, ob er für dieses handelnde Subject unter den gegenwärtigen Umständen angemessen, d. h. sittlich gut sei oder nicht. Wer die sittliche Gutheit in einem concreten Falle aus anderen Begriffen construieren will, der opfert seiner vorgefassten Theorie zulieb die Definition, d. h. die metaphysische Natur der Dinge.

Dächte man sich aber auch für einen einzelnen Fall ein Gebot Gottes, etwas zu einem (wie immer) übernatürlichen Zwecke zu thun[1]), so hätte man einfach ein doppeltes Gebot. Das eine befähle den betreffenden Act, zB. fremdes Eigenthum wiederzuerstatten. Das andere schriebe den Willen vor, einen bestimmten Zweck dabei zu erreichen. Was immer für einen bestimmten Zweck man ausdenken mag: er wäre nur ein äußerer Beweggrund für den ersteren Tugendact, und dieser — d. h. gerade der formelle Act der theologischen oder moralischen Tugend — könnte daher als solcher oder aus sich gar nicht übernatürlich sein. Der andere Willensact hingegen würde formell weder einer theologischen noch einer moralischen Tugend angehören, sondern höchstens einer sogenannten unbenannten Tugend der Liebe zum Uebernatürlichen. Daß aber dieser letztere Tugendact wegen dieses seines inneren Beweggrundes übernatürlich sein würde, kann auch nicht einmal zugegeben werden — aus dem einfachen Grunde, weil ein ‚über-

[1]) Sonst wenigstens schreibt kein Gesetz einen Zweck bei einer bestimmten Handlung zu verfolgen vor; der Gesetzgeber hat allerdings seinen Zweck, der aber ‚nicht unter das Gesetz fällt'!



natürlicher Beweggrund‘ eine contradictio in terminis ist, nicht minder als das ‚übernatürliche Formalobject‘. Um ‚bewegen‘ zu können, muss nämlich der betreffende Zweck der natürlichen Erkenntnisweise zugänglich, d. h. natürlich sein. Wenn die Gutheit des Zweckes thatsächlich übernatürlich ist, so wird sie gerade diesem ihren inneren Wesen nach in diesem Leben nicht erkannt; denn alles übernatürliche Sein ist als solches ein absolutes Geheimnis. Und wenn gerade der Umstand erkannt und gewollt wird, daß jener zu erreichende übernatürliche Zweck oder die zu erreichende übernatürliche Vollkommenheit eine mehr als natürliche Gutheit in sich schließt, so liegt auch dieser Beweggrund innerhalb der Sphäre und Art der natürlichen Güter; denn um ‚bewegen‘ zu können, muss seine Gutheit einfach als Potenzierung natürlicher Gutheit, d. h. nach Art eines natürlichen Beweggrundes erfasst werden. Eine ruhige Reflexion auf sich selbst wird auch jeden überzeugen, daß er sich zum Streben nach übernatürlichen Gütern nur dadurch anregen und aufmuntern kann, daß er an etwas natürlich Erstrebenswertes denkt und dann sich sagt: In dem übernatürlichen Gute findet sich dies noch in unvergleichlich höherem Maße. Der Grund liegt auf der Hand. Wo unsere natürliche Anlage (appetitus naturalis) ihren Gegenstand nicht findet, kann nie und nimmer ein Object uns zur Thätigkeit anregen[1]). Selbst für den Himmel erleidet dieser metaphysisch evidente Satz keine Ausnahme. Die beseligende Anschauung kann nicht durch ihr Object, sondern nur durch eine subjectiv die Thätigkeit bestimmende Kraft (das ‚Licht der Glorie‘) zustande kommen.

Wenn nun in der That der übernatürliche Beweggrund vermöge des inneren Widerspruches der Begriffe ebensowenig wie das übernatürliche Formalobject die Bedingung für die Uebernatürlichkeit unserer Acte, d. h. für die Verleihung der actuellen Gnade sein kann: dann — und nur dann — begreift sich auch leicht, daß weder die Kirche noch die hl. Väter noch die ältere Scholastik mit dem englischen Lehrer an der Spitze jemals ein

[1]) Vgl. S. Th. De verit. q. 14 a. 2: Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi in quantum habet aliquam illius similitudinem. Vgl. unten S. 616.

solches Wort auf die Zunge genommen haben. Und es dürfte Zeit sein, daß die neuere Theologie[1]) sich von dem Bann dieser verkehrten Begriffe freimache, den die scheinbar consequente Durchführung ihrer stehenden Kunstausdrücke ihr angethan hat.

Indes in der Sache selbst dürfte die überwiegende Mehrzahl der neueren Theologen gleichwohl die Wahrheit festgehalten haben, welche Schrift, Kirche und Theologie sowohl der patristischen als der mittelalterlichen Periode, und mit ihnen wohl auch das christliche Volk aller Zeiten in gesunderen Ausdrücken gelehrt und geglaubt haben. Auch das dürfte sich zur Genüge ergeben, wenn wir in der positiven Begriffsentwickelung fortfahren und darthun, daß der Glaube in begrifflich nothwendiger Beziehung zum übernatürlichen Act steht. Wer das behauptet und erklärt, der wird nicht nur den authentischen Quellen der Offenbarung, sondern auch den meisten neueren Vertretern der begrifflich von uns bekämpften Lehrmeinung, letzteren wenigstens ihrem Grundgedanken (um nicht zu sagen ihrem leitenden Gefühle) nach, vollauf Genüge leisten.

III. Es steht also fest: Gott muss die actuelle Gnade dann, und nur dann, verleihen, wenn ein Act seinen subjectiven Elementen nach als ein Schritt in der Richtung auf das übernatürliche Endziel anzusehen ist. Somit erübrigt nur noch die Frage, wann letzteres der Fall sei. Was gibt dem handelnden Sub-

---

[1]) So allgemein sprechen wir allerdings nur in der Voraussetzung, daß der übernatürliche Beweggrund heutzutage ziemlich allgemein von den Theologen gefordert werde, nach Lehmkuhl (Theol. mor. I[5] n. 258), was man doch wohl noch mit Grund wird bezweifeln können. Man kann es übrigens nur bedauern, daß auch die Moral sich dieser neuen dogmatischen Lehrmeinung bemächtigt hat, und daß ein so verbreitetes Handbuch, wie das eben erwähnte, dieselbe ohne weiteres zur Grundlage für neue moralische Forderungen und Bedingungen zum Empfang der Sacramente macht, gerade als wäre die Sache dogmatisch gewiss, während sie in der That sogar begrifflich unhaltbar ist. Wenn zB. für die Reue bei der Beichte ein formeller Glaubensact für unbedingt nothwendig erklärt wird (II n. 286), so ist das eine neue Forderung im Vergleich zur althergebrachten kirchlichen Lehre. Kein kirchliches Document und keine maßgebende Autorität sagt uns, daß der Beweggrund der Reue oder einer anderen Tugend durch den Glauben erfasst sein müsse, sondern nur, daß der übernatürlichen Tugend, namentlich der Bekehrung zu Gott oder der Rechtfertigung der Glaube vorausgegangen sein müsse. Vgl. Trid. Sess. 6 cap. 6; Catech. Rom. P. 2 cap. 5 q. 5.

jecte die Richtung auf das übernatürliche Endziel? Das kann einzig und allein ein Glaubensact. Und gerade hierin liegt der durchschlagende innere Grund für die unbedingte und unersetzliche Nothwendigkeit des Glaubens zu allem übernatürlichen Leben und darum zur Rechtfertigung und zum Verdienst.

Der Beweis ist leicht zu erbringen. Das moralische (oder religiöse) Leben, durch welches ein vernünftiges Geschöpf seinem letzten Endziel entgegenstreben muss, beginnt mit einem Verstandesact. Ist nun dieser Verstandesact nichts weiter als eine Einsicht oder Erkenntnis der moralischen oder religiösen Ordnung, so hat er mit innerer Nothwendigkeit die Richtung auf das natürliche Endziel des vernünftigen Geschöpfes. Denn jeder Act der Erkenntnis oder Einsicht ist als solcher nur eine Vervollkommnung des Erkenntnisvermögens, kann also aus sich auch nur ein Schritt auf die Endvollkommenheit des vernünftigen Geschöpfes als solchen sein. Der Verstand mit seinen natürlichen Denkprincipien ist gar nichts anderes als die Grundlegung, der Anfang der dem Vernunftwesen zukommenden schließlichen Endvollkommenheit, d. h. des natürlichen Endzieles.

Soll daher ein vernünftiges Geschöpf einem über alle natürlichen Anlagen hinausgehenden Endziel entgegenstreben, so muss dessen Grundlegung im Verstande durch einen nicht aus blos natürlichen Denkprincipien erwachsenden Verstandesact zustande kommen. Die Art und Weise, wie dieser Grundact des religiösen Lebens in den Verstand hineinkommt, muss nicht natürlich, sondern übernatürlich sein[1]).

Nun gibt es aber außer der dem Verstande naturgemäßen Erkenntnis nur noch eine Art, wie eine Wahrheit in den Verstand gelangen kann, nämlich durch den Glauben[2]). Denn bei einem Glaubensacte ist es der Wille, der die Zustimmung zu einer Wahrheit bewirkt, nicht weil sie aus den natürlichen Denkprincipien als Wahrheit erschaut ist, sondern weil sie von einer verläßslichen Autorität bezeugt ist. Der Beweggrund, der den Willen zu diesem Bewirken oder Befehlen des Verstandes-

---

[1]) In diesem Sinne fordert der hl. Thomas (z. B. De verit. q. 14 a. 10) die cognitio *supernaturalis*, nicht insofern der Act ein übernatürliches Sein hat, sondern insofern die Erkenntnis nicht aus den natürlichen Denkprincipien entsteht. Daher fährt er fort: quae est cognitio *fidei* (nicht gratiae) [2]) Vgl. De verit. q. 14 a. 1.



actes bestimmt, muss natürlich immer ein Gut sein, das in dieser Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität eines anderen erkannt ist. Gott gegenüber lässt sich dieser Beweggrund für den Willen immer auf den Willen Gottes zurückführen. Denn wenn Gott zu seinem Geschöpfe redet, d. h. ihm eine Wahrheit bezeugt, so spricht er ebendadurch auch seinen Willen aus, daß das Geschöpf die Wahrheit auf sein Zeugnis hin annehme.

Letztere Erwägung führt geradenwegs zu der Schlussfolgerung, auf die es uns ankommt. Wenn das vernünftige Geschöpf in jedem Glaubensact Gott gegenüber den Willen des offenbarenden Gottes zu dem seinigen macht, so richtet es sich durch einen solchen Glaubensact auf jenes Ziel hin, welches Gott bei seiner Offenbarung im Auge hat — ganz unabhängig davon, ob ihm dieses Ziel oder die Absicht Gottes bekannt ist oder nicht. Handelt es sich um die Offenbarung einer Religion, so erfasst das Geschöpf durch den Glauben an dieselbe dasjenige Endziel, zu welchem es durch diese positive Religion geführt werden soll. Ob dieses Endziel ein wahrhaft übernatürliches sei, ist mit der bloßen Thatsache der Offenbarung noch nicht gegeben. Gott könnte ja auch eine positive Religion anordnen, die den Menschen nicht in eine übernatürliche Ordnung erhöbe. Aber was immer das Endziel sein mag, welches Gott mit einer positiven Religion beabsichtigt: wer diese Religion durch einen wahren Glaubensact annimmt, macht sich dadurch, soviel an ihm ist, sein wahres, objectiv ihm gestecktes, Endziel zu eigen; er steht fortan auf dem Wege zu jenem objectiven Endziel; er hat die Richtung auf dasselbe hin.

Gerade in diesem thatsächlichen Erfassen des letzten Zieles liegt die tiefste Bedeutung und Wirksamkeit des religiösen Glaubensactes. Finis fidei est vita aeterna — wie das Axiom des hl. Thomas lautet. Und gerade dies betont der Apostel, wenn er in seiner classischen Lobrede des Glaubens ihn ‚die Grundlegung der künftigen Güter' nennt[1]). Nur deshalb erklärt sich

[1]) Hebr. 11, 1: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Man beachte, daß im ganzen Zusammenhange dieser Stelle von dem Glauben in jeder (geschichtlich wirklichen) Heilsordnung, auch des A. T. die Rede ist. Außer dem einmal angenommenen Glauben, den jeder haben muss, um Gott zu gefallen, braucht er nur gut zu leben. Vgl. Tim. 1, 5; 3, 9 usw.



auch die absolute Unmöglichkeit, ohne Glauben Gott zu gefallen, die er im Anschluſs an diese Auffassung seines Wesens so nachdrücklich ausspricht. Ueberhaupt könnte man darauf hinweisen, daß die Zeugnisse der Offenbarung, die kirchliche Ueberlieferung nicht minder als die hl. Schrift, ganz anders von der Nothwendigkeit des Glaubens wie von der der actuellen Gnade zu reden pflegen. Der Glaube ist ein Erfordernis für das Subject. Wer selig werden will, muſs den Glauben haben, und wer den Glauben hat, der hat das ewige Leben. Die actuelle Gnade hingegen setzt nicht sowohl das Subject in Beziehung zum Endziel, als vielmehr seine Handlungen. Sie ist ein Erfordernis für die Acte, welche zum Heile ersprießlich sein sollen. Ohne sie kann der Mensch nichts Gutes denken, reden, thun. Für die guten, d. h. zum wahren Endziel führenden Acte ist darum der Glaube eine Bedingung, weil niemand etwas objectiv Gutes und schlechthin Gottgefälliges thun kann, wenn er dadurch nicht seinem wahren objectiven Endziel entgegenstrebt und somit, wenn er nicht durch den Glauben das übernatürliche Endziel hat. Die actuelle Gnade hingegen ist nicht nur eine Bedingung für solche zum wahren Endziel führende Acte, sondern sie ist ihr innerstes Wesen; durch die Gnade wirkt Gott selbst alles Gute in uns, so daß es einfachhin sein Werk ist, nicht das unserige. Wir sind wohl die Träger dieser Acte, wir setzen sie, aber nicht mit unserer Kraft, sondern mit der Gnade Gottes. Durch den Glauben gehören wir zum Weinberge oder Volke Gottes auf Erden, durch die Gnade arbeiten wir als Gläubige für den Herrn des Weinbergs[1]). Alles dies beweist, wie ungenau die Bedeutung und Nothwendigkeit des Glaubens von denjenigen Theologen aufgefaſst wird, welche den Glauben mit dem Object, Formalobject oder Beweggrund des übernatürlichen Actes in nothwendige Beziehung bringen wollen, und wie einfach und naturgemäß andrerseits alles sich darstellt, wenn man den Glauben in seiner begrifflich sich ergebenden Beziehung auf das Subject erfaſst hat.

Wer aber etwa daran zweifeln wollte, daß die ältere Theologie die von uns vertretene Auffassung gehabt hat und gerade wegen dieser einfacheren Auffassung in das unauflösbare Gewirre

---

1) Vgl. Greg. M. hom. 19 in Evang.

der späteren Streitfragen über das übernatürliche Formalobject usw. nie hineingerathen ist, der möge nur die goldene Q. 14 De veritate beim hl. Thomas nachlesen. Er wird Schritt für Schritt unsere Beweisführung dort wiederfinden. Ganz besonders lehrreich ist a. 2, wo der Heilige das Wesen des Glaubens aus den Worten des Apostels Hebr. 11, 1 erklärt. Er findet in den letzteren alle Principien oder Elemente des Glaubensactes zusammengefaſst: das Object, die Art des Actes und die Richtung auf das Endziel, welche er verleiht[1]). Die nähere Ausführung dieser wesentlichen Wirkung des Glaubensactes ist die oben entwickelte. In der Lösung des zweiten und vierten Einwandes tritt sein Gedanke gegenüber naheliegenden Miſsverständnissen um so deutlicher hervor. Jener zweite Gegengrund wollte nämlich der Gnade, und zwar der heiligmachenden, die dem Glauben beigelegte Bezeichnung ‚Grundlegung (substantia) oder Anfang des übernatürlichen Lebens' zusprechen. Die Antwort darauf besagt, daß freilich die Gnade die Substanz der übernatürlichen Vollkommenheit oder Ausstattung im Menschen sei (comparata ad ea, quae sunt intus), daß aber die Beziehung auf etwas außer uns Liegendes, nämlich das übernatürliche Endziel (die res sperandae), nur in dem handelnden Vermögen, also in der Tugend und zwar im Glauben als der ersten übernatürlichen Tugend sich finden könne. Die Tugend aber, wie schon im corp. art. nach der oben ausgeschriebenen Stelle bemerkt war, hat in dieser Hinsicht ganz dieselbe Beziehung wie der entsprechende Act. — Der vierte Gegengrund wollte den Anfang des übernatürlichen Lebens oder des Weges zum übernatürlichen Endziel in der Liebe anstatt im Glauben finden[2]). Die unumgängliche Nothwendigkeit des Glaubensactes wird in entsprechender Weise vom hl. Thomas bewiesen, sowohl in der angezogenen Abhandlung De veritate[3]) als in der Summa theologica[4]).

---

[1]) Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium;* actum in hoc quod dicit *argumentum*, ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperendarum*. Cf. ad 8.
[2]) Vgl. hierzu l. c. a. 5 c. gegen Ende, wo die fides formata beschrieben wird. Da nämlich zum Glaubensact wesentlich die Mitwirkung (imperium) des Willens erfordert ist, so ist die Hinordnung auf Gott erst vollkommen, wenn der Wille vollkommen ist durch die vollkommene Liebe. [3]) AaO. a. 10: Sed contra est . . Praeterea altior vita *altiori* cognitione indiget. [4]) 2 2 q. 2 a. 3.

Wenn nun der Mensch durch einen wahren Glaubensact an die geoffenbarte Religion sich sein gottgewolltes Endziel einmal wirklich zu eigen gemacht hat, so braucht es offenbar seinerseits zum Voranschreiten nach diesem Endziel hin nichts mehr als ein gutes Leben. Jede moralisch gute Handlung, aus was immer für einem Beweggrund sie hervorgehen mag, ist, soviel von ihm abhängt, ein Schritt in der Richtung auf sein wahres Endziel hin. Er steht ja auf dem Wege zu demselben: er braucht also nur voranzuschreiten, d. h. sich schlechthin zu vervollkommnen, dann wird er (immer: insoweit es auf ihn ankommt oder auf die geschöpflichen Elemente seines Actes) ganz von selbst dem thatsächlichen Endziel näher kommen. Es bleibt also offenbar in dieser Hinsicht ganz gleichgiltig, ob er an dieses Endziel denkt und formell ihm näher kommen will, ja sogar ob er dasselbe überhaupt kennt oder nicht. Es ist gerade so, wie wenn jemand auf einen bestimmten Weg geführt worden ist oder sich auf denselben gestellt hat: wenn er nur vorangeht, so wird er dem thatsächlichen Endziel des Weges sich nähern, ganz unabhängig davon, ob er es sieht und ob er es auch nur kennt oder nicht. Thatsächlich dürften denn auch wohl die wenigsten unter den Gläubigen, zumal wenn wir die vorchristlichen Zeiten mit einschließen, ihr Endziel als übernatürliches kennen, geschweige denn an dasselbe als übernatürliches denken, wenn sie gute Werke verrichten.

Die Begriffe, welche im vorstehenden entwickelt wurden, sind an sich gewiss sehr einfach, wenn auch gelehrte Disputationen und Kunstausdrücke sie vielfach verdunkelt zu haben scheinen. Es sei aber nun auch noch in Kürze darauf aufmerksam gemacht, wie genau sie mit der Redeweise der hl. Schrift übereinstimmen, wo dieselbe von dem Verhältnis des Glaubens beziehungsweise der Offenbarung zum guten und religiösen Leben spricht.

Schon im A. T. kehrt unser Gedanke in den mannigfaltigsten Wendungen wieder[1]). Wer sich die Mühe nehmen will, die zahlreichen Stellen über Glaube und tugendhaftes Leben, sei es aus

[1]) Wir behaupten nicht, daß aus dem A. T. die übernatürliche actuelle Gnade sich erweisen lasse. Im Gegentheil. Wie die Uebernatürlichkeit des Endzieles selbst, so dürfte auch die Uebernatürlichkeit der Hilfe zur Erreichung desselben erst im N. T. ausgesprochen sein. Aber die Beziehung des Glaubens zu dem thatsächlichen Endziel der geoffenbarten Religion wird schon im A. T. sehr häufig erwähnt.



den Psalmen, namentlich zB. dem 118., oder aus den Weisheitsbüchern[1]), oder auch aus den Propheten[2]), zu vergleichen, wird diese Behauptung sehr ausgiebig bestätigt finden. Wir erinnern nur an einige stehende Ausdrücke und Vergleiche, die zudem aus dem A. T. in das Neue und in die ganze christliche Auffassung übergegangen sind und die alle sowohl die Nothwendigkeit als die Hinlänglichkeit des einmal angenommenen Glaubens zur Erreichung unseres wahren Endzieles durch tugendhaftes Leben veranschaulichen.

So ist es ein sehr beliebtes Bild, daß Gott durch die Offenbarung uns den rechten Weg durchs irdische Leben gewiesen hat. Der Gläubige kennt ihn und wird von Gott auf diesem Wege geführt, solange er nur nicht durch die Sünde davon abweicht. Gottes Gesetz ist ihm die Leuchte für seinen Wandel und das Licht auf seinen Pfaden, der sicherste Führer, dem er in allen Fällen folgen kann. Denn in allen Lebenslagen, nicht nur wo ein geoffenbartes Gebot zu erfüllen ist, sagt ihm sein Gewissen, welches der Weg des Guten ist. Wenn er diesen sucht und beharrlich wandelt, dann führt ihn Gott selbst[3]), denn Gott hat ihn durch die geoffenbarte Religion auf den rechten Weg gestellt, er fährt auch fort in entsprechender Weise ihn zu leiten und zu schirmen, damit er nicht abirre noch Schaden nehme, sondern ‚Ruhe für seine Seele' finde[4]) und zu Gott selber gelange.

Weil ferner durch die Offenbarung Gott zum Menschen gesprochen hat, so ist alles, was fortan die Religion ihn lehrt und ihm gebietet, Gottes Stimme und Gottes Lehre. Wer die geoffenbarte Religion angenommen, der hat ‚den Geboten Gottes geglaubt', und wo immer er fortan seiner Religion treu ist, da ist es Gott, in dessen Dienst er steht und der ihn ‚Recht und Zucht und Weisheit lehrt'. Er ist also Schüler Gottes und Diener Gottes, weil er seine Lehre und seine Gebote geglaubt hat. Wenn er nur nicht auf den Rath der Bösen hört, dann ‚hört' er auf Gott und führt

---

[1]) S. Herm. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher 4. Theil § 48 und 52. [2]) S. Herm. Zschokke, Theologie der Propheten des A. B. 3. Theil § 4 und 20. [3]) Wenn der Gläubige also zu Gott um rechte Einsicht und guten Willen betet (intellectum da mihi — inclina cor meum in testimonia tua et *non* in *avaritiam* etc.), so wird dieses Gebet erhört durch diejenige Hilfe, welche zum objectiven Endziel der vom Gläubigen angenommenen Religion führen kann. [4]) Jer. 6, 16.

das Leben, welches Gott von ihm will, er folgt ‚der Lehre‘ Gottes. Denn ‚bei allem seinem Thun der eigenen Seele (dem Gewissen) glauben‘, das heißt ‚die Gebote beobachten‘. Und: ‚wer dem Gesetze glaubt, erfüllt die Gebote‘[1]).

Wie das Gesetz, d. h. die Religion, welche der Offenbarung entspricht, der ‚Weg‘ und die ‚Wahrheit‘ für den Menschen ist, so ist sie ihm auch das ‚Leben‘. Gott, der diese Religion gegeben, ‚belebt‘ durch sie jeden, der so lebt, wie es dieser Religion entspricht, d. h. der alles Böse meidet und alles Gute erfüllt, das Gottes Gesetz vorschreibt, sei es das ausdrücklich in der Offenbarung bezeugte, oder sei es nur das durch die Vernunft verkündete Gesetz.

Im N. T. erscheint ganz ähnlich die christliche Offenbarung oder Religion und darum Christus selbst als ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘. Wer Ihm ‚folgt, der wandelt nicht in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben‘[2]). Er braucht nur recht zu handeln, dann leuchtet ihm das Licht des Lebens, zu dem der Glaube führt. — Wer Christi Wort ‚hört und es glaubt, der hat das ewige Leben‘[3]), und wenn er fortan thut, was recht ist, so ‚bewahrt er das Wort Gottes‘[4]) und ‚folgt der Stimme‘ des guten Hirten[5]). Er hat sie gehört, also folgt er ihr, solange er auf dem rechten Wege ist, und beständig ‚kommt‘ er zu Christus. Wer durch den Glauben das wahre Leben sich zu eigen gemacht, der braucht nur fromm zu leben, und er lebt in Christus Jesus und Christus lebt in ihm.

Kurz: Wer den Weg einmal gefunden, der kann ihn gehen, ohne immer seine Augen auf das Ziel zu heften. Wer die Stimme des Führers gehört, der kann die Richtung beibehalten, ohne sie immer von neuem zu hören. Wer das Leben einmal hat, der kann voranleben, ohne das Leben immer von neuem zu ergreifen. Und gerade dies ist die ständige Lehre des A. und N. T. über den Glauben in seiner Beziehung auf die guten Werke.

Aber nirgendwo im A. oder N. T. hat man auch nur die leiseste Andeutung finden können, daß es bei den Gläubigen gute Werke geben könne, die sie dennoch nicht Gott näher brächten, mit denen sie seinem Gesetz nicht gehorchten, des wahren Lebens in keiner Weise theilhaft würden! Daß es ‚natürlich‘ gute und

[1]) Sir. 32, 27 28. [2]) Joh. 8, 12. [3]) Joh. 5, 24. [4]) Luc. 11, 28. Vgl. Matth. 7, 24. Joh. 15, 7 10 usw. [5]) Joh. 10, 27.

'übernatürlich' gute Werke gebe, daß also ein und dasselbe Werk 'natürlich' gut und 'übernatürlich' — weder schlecht noch gut sein könne: dafür bietet die hl. Schrift nirgendwo den geringsten Anhalt. Freilich, natürliche gute Werke sind von übernatürlichen Werken zu unterscheiden, und das deshalb, weil nach der Lehre der hl. Schrift (des N. T.) und der christlichen Ueberlieferung Gott durch den Glauben uns in der That zu einem übernatürlichen Endziel führen will. Entnehmen wir der Sprache der hl. Schrift noch einen positiven Grund für diesen inneren Zusammenhang der Dinge. Es heißt bei Isaias[1]): 'Wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabkommt, nicht um wieder dahin zurückzukehren, sondern um die Erde zu tränken und zu nässen und zu befruchten, daß sie Samen bringe zum Säen und Brot zum Essen: so ist auch mein Wort, das von meinem Munde ausgeht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern vollbringen, was immer ich gewollt, und glücklich zu Ende führen, wozu ich es gesandt'. Ist nicht in diesem schönen Vergleich die Wirksamkeit jeder Offenbarung Gottes vortrefflich geschildert? Wenn die Offenbarung der wahren Religion thatsächlich, wie wir aus dem Christenthum erfahren, zu allen Zeiten dem Zwecke der Erhebung und Hinordnung des Menschen zum übernatürlichen Endziele diente: wird nicht der Wille des offenbarenden Gottes sich in den Gläubigen jederzeit dadurch bewähren, daß er ihnen diejenige actuelle Gnade anbietet und schenkt, ohne die sie mit allem Tugendstreben dem übernatürlichen Endziel nimmer wirklich näher kommen können?[2])

Das Wort der Offenbarung ist also gleichsam der Träger jenes göttlichen Willens. Wo es hinkommt, wo die Berufung zum wahren Glauben an einen Menschen ergeht, da verbindet Gott mit den Geistesthätigkeiten dieses Menschen seine übernatürliche Gnade. Der Glaube selbst und alles, was den eigentlichen Glaubensact entitativ vorbereitet, die unfreien und freien Acte, durch welche der Glaube an das gehörte Wort erst zustande kommt, alles das muss in der gegenwärtigen Ordnung von der übernatürlichen Gnade getragen sein. Denn Gott will durch die Offenbarung dem Menschen eine übernatürliche Religion geben, deren Vollendung

---

[1]) 55, 10 11. [2]) Vgl. St. Bernhard in Cant. s. 32 n. 5 und 7, wo auch die Stelle aus Isaias für unsere Wahrheit angezogen wird.

in der übernatürlichen Seligkeit besteht. Und wenn einmal das Wort aufgenommen ist, das Samenkorn Wurzel gefasst hat, dann erst recht muss sich der Wille Gottes bethätigen, diesen Menschen zum übernatürlichen Endziel zu führen, den im gläubigen Herzen aufgenommenen Samen zur unvergänglichen Frucht der himmlischen Vollendung heranreifen zu lassen. Wie für die Erfassung des thatsächlich übernatürlichen Endzieles durch die Annahme der Offenbarung, so muss Gott für jedes Fortschreiten des einmal auf dem Wege zu diesem Endziel stehenden Gläubigen übernatürliche Hilfe verleihen. Was immer also der Gläubige Gutes erkennt, das sieht er im Lichte der Gnade; und da dieses (subjective) Licht der Gnade ihm mit Rücksicht auf den Glauben geschenkt wird, durch welchen er sich auf den Weg zum übernatürlichen Ziel gestellt, so kann es in einem weiteren Sinne auch mit Recht das Licht des Glaubens genannt werden; und wenn der Mensch sich nach dieser Erkenntnis richtet, so handelt er im ‚Geist des Glaubens‘, wie die Ascese sich auszudrücken pflegt. Die Erleuchtung, welche er durch das geoffenbarte Wort Gottes empfangen hat, sollte nach Gottes Absicht zur Erfassung und Aneignung des übernatürlichen Zieles dienen: so wird fortan auch die Erleuchtung, mit der er das Gute erkennt, und die Willensneigung, mit der er es ergreift, ein zum übernatürlichen Ziel geeignetes Mittel sein. Die Offenbarung war — nach theologischer Redeweise — ‚äußerlich‘ übernatürlich: so werden fortan alle seine schlechthin guten Verstandes- und Willensacte, unfreie und freie, ‚innerlich‘ übernatürlich sein, und alles, was solche Acte erwecken kann, d. h. alle Geschöpfe, werden für den Gläubigen ‚äußerlich‘ übernatürlich genannt werden können. Er wird in einer wahren Atmosphäre von Gnaden leben. Christus wohnt durch den Glauben in seinem Herzen[1]). Darum ist er neugeschaffen in Christus Jesus für gute Werke, die Gott (durch seine Gnade) ihm eingibt, daß er in ihnen wandle[2]).

So erklärt sich denn auch wie von selbst, daß die übernatürlichen Werke so oft ‚Werke des Glaubens‘ genannt werden; aber auch umgekehrt, daß nur Werke des Glaubens übernatürlich sein können. Daher hat die Kirche nur für die guten Werke der Gläubigen und für diejenigen Acte, mit welchen der Glaube selbst

---

[1]) Eph. 3, 17. [2]) Eph. 2, 10.

in die Seele eingeführt wird, die Nothwendigkeit der Gnade vertheidigt. Und daher ist es den hl. Vätern eins und dasselbe: ‚Werke der Gnade' und (gute) ‚Werke seit dem Glauben oder seit der Berufung zum Glauben'. Ja, die Werke der Ungläubigen sind so wenig verdienstlich und dem (objectiven) Willen Gottes entsprechend, daß sie nach dem stehenden Ausdruck des Lehrers der Gnade einfach ‚Sünde' genannt werden können[1]).

Wenn dagegen Ripalda[2]) meint, mit dem Worte ‚Glauben' könne in der Sprache der Väter jedwede übernatürliche Erleuchtung, auch vor der Berufung zum geoffenbarten Glauben, verstanden sein, so heißt das einfach die Begriffe verdrehen und gegen die offenkundige Thatsache ankämpfen. Die weitere Consequenz dieser seiner Anschauung war denn auch seine Meinung, daß auch durch den ‚Glauben im weiteren Sinne', nämlich aus dem Zeugnis der Geschöpfe über den Schöpfer, eine Rechtfertigung möglicherweise zustande kommen könne. Nachdem diese These von Innocenz XI verurtheilt worden, könnte Ripalda seine Erklärung nur aufrechterhalten, indem er ein ausdrückliches Gesetz Gottes annähme, wonach der Glaube im strengen Sinne die nothwendige Vorbedingung für die Erlangung der Rechtfertigung wäre.

Ebensowenig vermag man sich nach allem Gesagten mit der ‚laxeren' Auffassung des ‚Glaubensanfanges' zu befreunden, wonach schon vor der objectiven Berufung zum Glauben wenigstens manche gute Acte des Ungläubigen als ‚Morgenröthe des Glaubenslichtes' anzusehen wären[3]). Nur diejenigen Verstandes- und Willensacte, welche zum Zustandekommen des formellen Glaubensactes psychologisch und darum entitativ gehören, sind in der That ein Schritt in der Richtung auf das Endziel des Glaubens, die übernatürliche Vollendung. Nur diese hat die Kirche und Ueberlieferung im Gegensatz zu allen noch so guten Acten des Ungläubigen als Werke der Gnade anerkannt. Nur für sie gelten — in gleichem Maße wie für die guten Werke des Gläubigen — die Gründe, mit welchen Ripalda und andere die Bezeichnung ‚Werke des Glaubens' oder ‚aus dem Glauben' für andere Acte als den formellen Glaubensact oder die von einem

[1]) Vgl. Joh. Ernst, Die Tugenden und Werke der Ungläubigen nach dem hl. Augustin. [2]) De Ente supern. zB. d. 20 s. 17 n. 78 sqq. De fide div. d. 17. [3]) *Hurter*, Comp. Theol. dogm. III n. 79.

solchen objectiv geleiteten Acte in Anspruch nehmen[1]). Denn nur in diesen, nach unserer Erklärung übernatürlichen Acten ist thatsächlich eine Beziehung auf den Glaubensact des Handelnden vorhanden, da sie entweder der Anfang des Glaubens oder ein Schritt auf dem einmal betretenen Weg des Glaubens sind. Und in letzterem Fall besteht auch wenigstens in dem die gute Handlung leitenden Erkenntnisact des Gläubigen eine Analogie mit der Offenbarung, ja gewissermaßen eine Fortsetzung des Redens Gottes und seiner übernatürlichen Lehre an die Seele. Denn wenn diese jetzt seinen Willen erkennt, auch wo sie ihn nur aus natürlichen Gründen eingesehen hat, so wirkt Gott selbst in ihr diese Erkenntnis, und zwar zu demselben Zwecke, zu welchem er ihr früher die Offenbarung gegeben hat. Er fährt also gleichsam fort, selbst zu ihr zu ‚reden'. Und die gläubige Seele, die auf ihn ‚hört', d. h. dem übernatürlich erkannten Willen Gottes gehorcht, entspricht damit dem Willen des offenbarenden Gottes und geht somit durch seine Hilfe dem übernatürlichen Endziel der Offenbarung entgegen[2]).

---

[1]) Lugo will auch die den Glauben vorbereitenden Acte, das initium fidei, ‚aus dem Glauben' hervorgehen lassen (De fide d. 12 s. 3 bes. n. 24) und findet hiermit Anklang bei manchen anderen, welche für die Verleihung der übernatürlichen Gnade besondere Bedingungen vonseiten des Objectes stellen (vgl. Mazzella aaO. n. 873). Die gekünstelte Deutung von der Morgenröthe des Glaubens oder von dem Lichte des Glaubens, das seinen Schimmer in die Zeit vor der Annahme oder gar der Vorstellung der Offenbarung zurückwerfe, ist durchaus überflüssig. So wenig zu einem übernatürlichen Acte des Gläubigen eine Erleuchtung durch den Glauben nöthig ist, so wenig braucht bei den die Annahme der Offenbarung vorbereitenden Acten eine Erleuchtung durch den Morgenschimmer des Glaubens angenommen zu werden. Es genügt die Erleuchtung des Gläubigen bezw. des die Offenbarung gerade empfangenden Subjectes. Und diese Erleuchtung ist thatsächlich eine übernatürliche Gnade, ebenso wie die entsprechende Anregung des Willens. Hätte Lugo den richtigen Mittelweg zwischen den als falsch erkannten Extremen, welche einerseits Suarez, andererseits Ripalda vertreten, mit scharfem Blick verfolgt, anstatt einen thatsächlichen (wenn auch begrifflich nicht nachweisbaren) Einfluss des Glaubens auf das Object des guten (Willens-)Actes zuzugeben, so hätte er sich auch auf ein solches Spiel mit Worten oder Phantasievorstellungen nicht einzulassen brauchen. [2]) In diesem Sinne sagt der hl. Augustin (Enarr. 2 in ps. 31 n. 4): Bonum opus intentio facit, *intentionem fides dirigit*. Daß damit kein übernatürlicher Beweggrund gefordert wird, ist nicht nur aus der sonstigen Lehre des Heiligen unzweifelhaft,

Endlich — um zum Ausgangspunkt unserer Arbeit zurückzukehren — ergibt sich nun auch leicht, wie man in neuerer Zeit so vielfach jene ‚gute Meinung', welche zu einem verdienstlichen übernatürlichen Werke nothwendig ist, mit einer freilich begrifflich und theologisch nicht zu rechtfertigenden Redewendung übernatürlich nennen und dieses übernatürliche Formalobject oder diesen übernatürlichen Beweggrund dann doch so erklären konnte, daß jeder Tugendact des Gläubigen darunter verstanden wird[1]). Wenn nämlich der Gläubige tugendhaft handelt, so will er thatsächlich sein letztes Ziel, also das übernatürliche, welches er durch den Glauben erfasst hat, erreichen. Aber dieser Wille[2]), dieses Verlangen[3]), dieses Suchen[4]) des übernatürlichen Zieles braucht

---

sondern auch aus dem Context dieser Stelle selbst. Er will nur beweisen: Ea ipsa opera quae dicuntur *ante fidem*, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Dann erläutert er den oben angezogenen Satz am Beispiel eines Schiffes, das in verkehrter Richtung voraneilt, und schließt: Optimus ergo ille, qui *et* viam tenet *et bene* ibi ambulat. Wer noch zweifelt, der lese die folgenden Sätze (n. 5). Der Glaube müsse in guten Werken fruchtbar werden. Numquid enim fides tua sterilis erit? Si sterilis non es (also offenbar: wenn du nur etwas Gutes thust), sterilis non est ipsa. — Man vgl. zB. noch Enarr. 2 in ps. 42 n. 9: Tua sint opera in fide, quia justus ex fide vivit, et fides per dilectionem operatur: tua sint opera in fide, *quia in Deum credendo* fidelis efficeris.

[1]) Vgl. oben S. 303. [2]) Movetur bono fidei in der Sprache des hl. Thomas. Das gilt nicht nur vom Glaubensact selbst, sondern auch von den guten Acten des Gläubigen. Denn das letzte Ziel ist bekanntlich nach dem hl. Lehrer immer der primus motor. [3]) Desiderium finis. Vgl. De ver. q. 14 a. 2: *Nihil* autem potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso *desiderium finis*. Cf. ad 8: dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda *non* ponitur ut *materia*, sed *ut finis*. Also darauf, daß man an das übernatürliche Endziel glaube, kommt es an und für sich gar nicht an, sondern daß man überhaupt glaube, weil man sich dadurch thatsächlich auf das übernatürliche Endziel hinrichtet. [4]) Wie man in diesem Ausdruck des Apostels (Röm. 2, 7) einen stichhaltigen Beweis für den übernatürlichen Beweggrund hat finden können (vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. I n. 258 not.), muss aus vielen Gründen Wunder nehmen. Der hl. Paulus hat sich ja selbst erklärt: qui reddet *unicuique* secundum opera ejus: iis quidem, qui *secundum patientiam boni* operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam; iis qui sunt *ex contentione,* et qui *non acquiescunt veritati,* credunt autem *iniquitati,* ira et indignatio. Vgl. V. 6 und 10. Er unterscheidet

nicht formell, als Absicht, die sich auf ein erkanntes Gut richtet, sondern nur thatsächlich (exercite) vorhanden zu sein, in der Weise, wie jedes Wesen, auch das vernunftlose oder das vernünftige in seinen unfreiwilligen Acten, stets von seinem letzten Endziel zum Handeln bewegt wird.

Wegen dieser Beziehung aber auf das übernatürliche Endziel, welche man in jedem übernatürlichen Act — durch den Mittelbegriff des Glaubens, welchen das handelnde Subject gerade anzunehmen sich anschickt oder schon angenommen hat — erkennen und fordern muss, erscheint der übernatürliche Act als angemessen oder convenient für das übernatürliche Endziel, nicht weil sein Object eine solche Angemessenheit aufwiese, sondern einfach weil er dem hier und jetzt handelnden Subject ein Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles ist[1]). Und weil das Endziel, zu dem ein Act hinführt, auch immer bewegende, d. h. bewirkende Ursache des Actes ist, auch wenn es keineswegs als Beweggrund in den Act eintritt, so kann der hl. Thomas[2]) lehren, dass zB. in der übernatürlichen Liebe zu Gott eine höhere *ratio* diligendi vorhanden ist als in der natürlichen; denn in der übernatürlichen Liebe wird Gott über alles geliebt ut beatificans, d. h. wahrlich nicht *quia* beatificans, sondern nur: so dass eine Beziehung auf Gott als unser

---

also nur zwei Classen von Werken, und zwar, da er zu Gläubigen redet, gute Werke der Gläubigen und böse Werke der Gläubigen, namentlich solche, die gegen den Glauben selbst verstoßen. So wenig durch letztere Untergang und Verderben beabsichtigt wird, obgleich es das Ende davon ist (vgl. Phil. 3, 19): ebensowenig braucht bei ersteren Unverweslichkeit (und Ehre!) beabsichtigt zu werden, wenn nur diese schließlich aus den Werken erwächst. Dass mit dem quaerere ein Beweggrund und noch gar ein übernatürlicher gefordert werde — obgleich doch das letztere wesentliche Begriffswort in keiner Weise ausgesprochen wird — das kann nur die vorgefasste Meinung aus der Stelle herauslesen, dass ‚die Bewegung und Anregung des hl. Geistes ganz gewiss übernatürliche Beweggründe an die Hand gebe'. In Wahrheit heißt quaerere (ζητεῖν) incorruptionem gerade so viel, wie quaerere (ζητεῖν) Deum (zB. Ps. 68, 7; 69, 5) oder auch quaerere mandata Dei (zB. Ps. 118, 100: ἐξεζήτησα), nämlich: nach Gottes Willen handeln. In diesem Sinn gibt die Scholastik das ‚Suchen' gewöhnlich mit appetere wieder, und so steht letzteres auch Hebr. 11, 16, wo gerade von den Gläubigen wegen ihres Glaubens gesagt wird, dass sie auf dem Wege zum himmlischen Vaterland sind.

[1]) Oben S. 322. [2]) 1 2 q. 109 a. 3 ad 3.

übernatürliches Endziel vorhanden ist[1]). — Ganz Entsprechendes ist von allen übernatürlichen Tugenden im Vergleich zu den gleichnamigen natürlichen zu sagen[2]). Da indes die Liebe vor allen anderen Tugenden uns in die beste und schlechthin vollkommene Beziehung zu Gott setzt, so ist die übernatürliche Liebe in der Sprache der Scholastik die ‚Form' des Glaubens und der übrigen übernatürlichen Tugenden.

Und weil die übernatürlichen Tugenden sich also nur im Gläubigen finden, so ist die Norm oder Richtschnur derselben nicht nur das, was die Vernunft aus ihren Principien erkennt, sondern auch das, was sie aus der Offenbarung als Gottes Willen und Wohlgefallen erschließt. Sie sind darum von den gleichnamigen natürlichen Tugenden nicht nur verschieden wegen ihrer Beziehung oder (entitativen) Richtung auf das übernatürliche Endziel, sondern auch nach ihrer Beziehung auf ihr eigenthümliches Object. Denn wenn auch das Formalobject in jedem Falle von der Vernunft geboten wird, da sie die Richtschnur des freien Handelns vorschreiben muss, so ist doch die Tugendmitte für einen Gläubigen oft eine andere als für einen bloßen Philosophen. Der Gläubige folgt einer höheren Richtschnur, nämlich der göttlichen, namentlich bei heroischen Tugendacten oder solchen, die eben nur infolge der Offenbarung ihm in den Sinn kommen[3]).

So scheint es uns zweifellos, dass der einfache Begriff des übernatürlichen Actes, consequent entwickelt, den Schlüssel an die Hand gibt zur Lösung aller der Probleme, welche wir im Laufe dieser Untersuchung berührten; ja wir möchten kühn hinzusetzen, dass er auch zur Entscheidung aller andern Streitfragen über die actuelle Gnade hinreicht, diejenigen über die innerste Wesenheit der Gnade und über ihr Verhältnis zur Freiheit nicht ausgenommen. Und sind die leitenden Begriffe einmal klar durchschaut, dann, meinen wir, lesen sich die positiven Zeugnisse der hl. Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung so leicht und einfach, dass man kaum noch von positiven Schwierigkeiten in diesem Tractate reden kann.

---

[1]) Vgl. corp. art., worauf der Heilige selbst verweist. [2]) Vgl. S. Th. 1 2 q. 63 a. 4 zweites Alinea. [3]) Das alles spricht der hl. Thomas selbst deutlich genug aus 1 2 q. 63 a 4. Vgl. ad 1; q. 54 a. 3. 3 q. 7 a. 2 ad 2.



Die Encyclica Providentissimus Deus und die Inspiration.

Von J. B. Nisius S. J.

Die glänzende Kundgebung des obersten Lenkers und Lehrers der Kirche über die biblischen Studien, welche in der am 8. November vorigen Jahres ausgegebenen Encyclica enthalten ist, findet erfreulicher Weise in den kirchlichen und gelehrten Kreisen die wohlverdiente Beachtung und Würdigung. Aus wiederholten Ausführungen, die der hl. Vater nach dem Berichte der Tagesblätter unterdessen an hohe Würdenträger der Kirche gerichtet hat, können wir abnehmen, daß ihm die durch die Encyclica bezweckte Neubelebung und Regelung des Bibelstudiums eine wahre Herzensangelegenheit ist. Es steht somit zu erwarten, daß der ernste Mahnruf, den der höchste Hüter des Glaubensgutes an die katholische Gelehrtenwelt, geistlichen und weltlichen Standes, gerichtet, zur Vertheidigung der hl. Schrift gegen den modernen Unglauben mit erneutem Eifer sich zu rüsten nicht unbeherzigt verhallen wird. Ist er doch vorzüglich geeignet, allseitig die Ueberzeugung zu wecken, daß die Gefahren, welche dem Ansehen der hl. Bücher namentlich seitens der destructiven Kritik in weiten Kreisen des christlichen Volkes drohen, nicht unterschätzt werden dürfen. Es könnte zwar scheinen, als ob gerade in den deutschen Ländern, von wo die neuere bibelkritische Forschung großentheils ihren Ausgang genommen hat, jene Gefahren nicht so stark hervortreten als beispielsweise in Frankreich und in England. Schließt sich ja unter uns die sogenannte kritische Wissenschaft selbst am besten durch ihre

meist ungenießbare literarische Form von der Einwirkung auf die große Masse der Gebildeten ab. Allein die Befürchtung liegt nahe, daß die regelmäßigen Befeindungen des biblischen Ansehens im gelehrten Unterricht an Hoch- und Mittelschulen, der unser ganzes gebildetes Leben beherrscht, einen nachhaltigeren Erfolg erringen werden als in unserem Nachbarlande die mit schillernder Darstellungskunst ausgeführten historischen Romane eines Renan über die Geschichte Israels und des Urchristenthums. So werden denn auch die katholischen Gelehrten deutscher Zunge im Lichte der päpstlichen Encyclica ihre Aufgabe mit geschärftem Blicke erfassen und mit erneuter Kraft vollführen. Zudem können wir nicht zweifeln, daß die an die Hirten der gesammten Kirche gerichteten einsichtsvollen Weisungen zur Förderung des biblischen Studiums, für Auswahl tüchtiger Lehrer und frühzeitige Heranbildung junger Kräfte überall einen neuen Aufschwung der hl. Wissenschaft herbeiführen werden. Somit bleibt allen Söhnen der Kirche die freudige Hoffnung, daß wie die vorausgegangenen großen Kundgebungen Leos XIII zugunsten der christlichen Philosophie und der Kirchengeschichte, auch diese über das Bibelstudium, welche der Papst selbst als einen gewissen längst vorbereiteten Abschluss seiner Hirtensorge für die kirchliche Wissenschaft betrachtet, sich als eine erfolgreiche That beweisen werde, aus der lebensvolle Anregung und zielbewusstes wissenschaftliches Streben entspringen wird, als eine Aussaat, auf die eine freudige reiche Ernte folgen wird.

Es ist nicht unsere Absicht, an dieser Stelle einen ausführlichen Commentar zu den in dem päpstlichen Rundschreiben niedergelegten Gedanken und Grundsätzen zu bieten[1]). Im großen und ganzen enthält dasselbe in prägnanter Kürze und Klarheit die Anschauungen, welche in den verbreiteten katholischen Lehrbüchern der Einleitungswissenschaft weiter ausgeführt sind. Es liegt darin eine höchst willkommene Anerkennung und Empfehlung dieser relativ noch jungen biblischen Wissenschaft von Seite der höchsten kirchlichen Auctorität Möge dadurch in allen zur Ueberwachung und För-

[1]) Treffliche Erläuterungen zur Encyclica brachten unterdessen die Laacher Stimmen (Januarheft) von Knabenbauer, der Katholik (Febr. März April) von Domcapitular Dr. Selbst und der kath. Seelsorger (Febr.) von Prof. Dr. Hoberg in Freiburg.



derung des theologischen Studiums berufenen Factoren die Ueberzeugung hervorgerufen werden, wie wichtig und geradezu unentbehrlich die gründliche Unterweisung in diesem Fache für den angehenden Theologen ist. Leo XIII nimmt Gelegenheit, die Nothwendigkeit derselben mit allem Nachdruck hervorzuheben. Quae (die Einleitungsprobleme) quanti momenti sit disposite scienterque, comite et adjutrice theologia, esse initio disputata, vix attinet dicere, quum tota continenter tractatio Scripturae reliqua hisce vel fundamentis innitatur vel luminibus clarescat.

Einen Lehrpunkt nur möchten wir in folgendem aus dem reichen Gehalte der Encyclica besonders hervorheben und näher beleuchten, weil derselbe eine biblische Frage von höchster Wichtigkeit berührt, und in Hinsicht auf die in den letzten Decennien unter katholischen Gelehrten mit einiger Erregung geführten Controversen von einschneidender Bedeutung ist. In der Streitfrage nämlich, welcher französische Schriftsteller vorzugsweise den Titel ‚die biblische Frage‘ (la question biblique) beigelegt haben, tritt der Papst in entschiedener Sprache für die traditionelle kirchliche Lehre von der vollkommenen Irrthumslosigkeit der hl. Schrift ein. Er verurtheilt jeden Versuch der Ausgleichung zwischen Bibel und Wissenschaft, und zwar gerade in den gegen einzelne historische oder naturphilosophische Angaben der Schrift aufgeworfenen Zweifeln, der an dieser katholischen Ueberzeugung rüttelt. At nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. In seiner negativen Fassung erhält dieser Satz natürlich eine uneingeschränkte Ausdehnung auf alle einzelnen Angaben der Bibel. Mit gleicher Schärfe wird jede freiere Auffassung in dieser Beziehung durch die folgenden Worte zurückgewiesen: Consequitur, ut qui in locis authenticis librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existimant, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis rationem pervertant aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Die Lehre nun über Wesen und Ausdehnung der Inspiration, welche Leo XIII bei dieser Gelegenheit kurz und körnig aufstellt, erheischt die höchste Beachtung seitens der katholischen Theologen. Wir geben die wichtigsten Sätze in der unnachahmlichen Prägnanz des lateinischen Ausdruckes. Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tam-

quam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus Spiritu Sancto dictante conscripti sunt; tantum vero abest, ut divinae inspirationi ullus error subesse possit, ut ea per se ipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est Deum summam veritatem nullius omnino erroris auctorem esse. Dem Zusammenhang seiner Lehräußerung nach dehnt also der Papst die Inspiration auf alle Theile der hl. Schrift aus, und fordert genauer gesprochen für alle Aussagen der Schrift volle Irrthumslosigkeit, insofern ja bei allen diesen überhaupt von einem Irrthum die Rede sein kann. Er geht noch weiter und lehrt, dies sei der alte beständige und feierlich ausgesprochene Glaube der Kirche. Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, sollemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano (sess. 3 c. 2). Es folgt eine nähere Bestimmung der Natur der Inspiration. Supernaturali (Deus) virtute ita eos (scriptores) ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae. Zur Begründung werden sodann einige der bekannteren Väterzeugnisse (Aug. de cons. Evang. 1, 35; Greg. in Job 2) angeführt, insbesondere wird auf die bei den Lehrern der Kirche gebräuchliche Sorgfalt hingewiesen, gegen jede auch die geringste Unwahrheit, gegen jeden scheinbaren Widerspruch den hl. Text in Schutz zu nehmen. Alles Gesagte endlich wird in den berühmten Worten Augustins an Hieronymus (ep. 83, 1) zusammengefasst, die in dem Bekenntnisse gipfeln, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam.

Man braucht nun zwar noch nicht in dieser Erklärung des Papstes bezüglich einer gerade in letzter Zeit vielfach angezweifelten Lehre eine endgiltige lehramtliche Entscheidung zu erblicken. Allein es liegt eine Aeußerung der höchsten kirchlichen Lehrauctorität in ihrer ordentlichen an die ganze Kirche gerichteten Bethätigung vor, über deren Bedeutsamkeit der Theologe keinen Augenblick im Zweifel sein kann. Insbesondere muss bemerkt werden, wie sehr mit einem-

mal das gewöhnliche aus dem consensus ecclesiae geführte Argument für die absolute Irrthumslosigkeit der Schrift an Kraft und Klarheit gewonnen hat. Wenn der höchste Lehrer der Kirche eine solche Wahrheit nachdrücklich ausspricht, so liegt darin einerseits ein sicheres Zeichen der in der Kirche verbreiteten Lehre, andererseits wird dadurch dieselbe Lehre noch mehr gefestigt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden. Es dürfte auffallend erscheinen, daß der Papst für die vorgetragene Lehre die antiqua et constans fides Ecclesiae, ja sogar die feierliche Definition des Tridentinums und Vaticanums anruft. Auch die Vertreter der strengsten Inspirationstheorie kommen nämlich gewöhnlich darin überein, daß in jenen Concilien eine klare Definition über die Frage der Irrthumslosigkeit der Schrift auch in den nebensächlichen und kleinsten Angaben profaner Natur nicht gegeben worden sei. Wir werden daher nicht fehlen, wenn wir mit einer freieren durch die Satzverbindung der in Betracht kommenden Stellen selbst begründeten Interpretation annehmen, daß auch der Papst dieses streng genommen nicht behauptet, sondern daß die directe Berufung auf die Concilsentscheidungen sich nur auf die Grundlehre von der Ausdehnung der Inspiration auf alle Bücher mit allen ihren Theilen und auf die näher bestimmte Natur der Inspiration erstrecke, aus welcher allerdings mit einer gewissen Unmittelbarkeit die vollkommene Unfehlbarkeit der Schrift sich zu ergeben scheint. Es erhellt daraus jedenfalls, wie unbeschränkt der Papst die Urheberschaft Gottes genommen wissen will und welche Wirkung er derselben inbezug auf jede Enuntiation der hl. Schrift beimisst. Nach einer so gewichtigen, auctoritativen Interpretation der conciliaren Entscheidungen kann es nicht zweifelhaft sein, wohin eine nähere definitive Erklärung des kirchlichen Lehramtes über die fraglichen Concilsdecrete, wenn sie etwa im jetzigen Stande der Controverse angerufen würde, gerichtet wäre.

I. Die Ausführungen des Papstes haben eine unverkennbare, scharf hervortretende Spitze gegen gewisse bedenkliche Bewegungen, welche sich unter den mit der Vertheidigung der Bibel betrauten katholischen Gelehrten selbst bemerklich gemacht haben. Schon die Einleitungsworte der Encyclica deuten darauf hin. Movemur nempe ac prope impellimur sollicitudine apostolici muneris, non modo ut hunc praeclarum catholicae revelationis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici

gregis patere velimus, verum etiam, ut eundem ne patiamur ulla in parte violari ab iis qui in Scripturam Sanctam sive impio ausu invehuntur aperte, sive *nova quaedam fallaciter imprudenterve moliuntur.* Näher werden diese gefährlichen Neuerungen gekennzeichnet mit den Worten: Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque nihil praeterea pertinere, eo quod falso arbitrentur de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam dixerit.

Wer die neuere Bewegung auf dem Gebiete der katholischen Bibelforschung, insbesondere die Controversen über die Inspiration verfolgt hat, weiß, welche theologische Richtung hier getroffen wird. Fast bis zur stilistischen Fassung genau werden solche Auffassungen der Inspiration seit einiger Zeit in Büchern und Zeitschriften wiederholt ausgesprochen. Noch in aller Erinnerung ist die vielbesprochene Abhandlung des Cardinals Newman im Februarheft der Nineteenth Century Review des Jahres 1884, in welcher er die Theorie von den obiter dicta in der Schrift aufstellte, welche, weil mit dem eigentlichen Lehrgegenstand der Bibel in keiner Berührung stehend, auch von der Einwirkung der Inspiration ausgenommen werden könnten. Im Jahrgang 1886 dieser Zeitschrift (S. 146 ff.) wurde die Theorie Newmans von durchaus competenter Seite einer Besprechung unterzogen, die zu einer ruhigen leidenschaftslosen Abweisung derselben aus theologischen Gründen führte. Unterdessen sind die hauptsächlich durch jene Publication des englischen Cardinals wachgerufenen oder doch bestärkten Anschauungen trotz des von manchen Theologen erhobenen energischen Einspruches keineswegs verschwunden, haben vielmehr namentlich in Frankreich größere Kreise gezogen.

Im Januar vorigen Jahres unternahm es ein hochgestelltes Mitglied des französischen Klerus, Mgr. d'Hulst, Rector der freien theologischen Facultät in Paris, in einem Artikel des Correspondant einen Ueberblick zu geben über die unter den katholischen Gelehrten Frankreichs vertretenen Strömungen in der biblischen Frage. So sehr der Verfasser des Artikels sich dagegen verwahrt, einer bestimmten Richtung das Wort reden zu wollen, so bleibt

der Leser doch nicht im unklaren, wohin die persönliche Meinung und Vorliebe desselben sich neigt. Die ganze Abhandlung stellt sich als einen Versuch dar, freieren Auffassungen bezüglich der Inspiration eine Bahn zu öffnen. Unter den katholischen Apologeten der biblischen Wahrheit glaubt d'Hulst mit Anwendung eines militärischen Ausdruckes einen rechten und linken Flügel und ein Centrum unterscheiden zu können. Von der strengen Aufrechthaltung der vollkommenen Irrthumslosigkeit der Schrift (dem rechten Flügel) entfernen sich nämlich die Gelehrten am weitesten nach links, welche ohne Bedenken ungenaue und selbst irrthümliche Angaben und Erzählungen in der Bibel annehmen. Es hieße ja die übernatürliche Aufgabe der Schrift verkennen, ihre erhabene Stellung herabwürdigen, wenn man in derselben exacte Belehrung über profanwissenschaftliche oder historische Fragen suchen wollte. Was hindert anzunehmen, daß die hl. Schriftsteller in solchen Dingen die den wechselnden mangelhaften Kenntnissen ihrer Zeit entsprechenden, oft irrthümlichen Anschauungen aufgenommen haben, ohne daß der Geist Gottes für angemessen erachtete, diese Anschauungen zu berichtigen. In einer solchen principiellen absoluten Scheidung von Bibel und Wissenschaft rühmt man mit naiver Unbefangenheit das einzige durchgreifende Mittel, um einen Conflict zwischen den Resultaten der letzteren und den Angaben der ersteren für immer zu vermeiden. ‚Was wir vorschlagen, ist nicht ein Rückzugssystem von Sprosse zu Sprosse, das höchstens dazu gut ist, unsere Niederlagen zu vermehren: es ist die Wahl einer festen Stellung, welche man nie wird aufgeben müssen, und von wo wir Einfälle auf das feindliche Gebiet machen können. Indem wir das Dogma der Inspiration von jeder Solidarität mit einzelnen anfechtbaren Behauptungen loslösen, die im hl. Text Stellung gefunden haben, ohne durch den hl. Geist verbürgt zu sein, schneiden wir kurz die Schwierigkeiten von morgen wie die von heute ab. Man wird von diesem Princip die successiven Anwendungen machen, welche der jedesmalige Stand der Wissenschaft angezeigt erscheinen läßt; aber man wird nicht jeden Augenblick den Standpunkt bezüglich der Wertung der Auctorität der hl. Bücher wechseln, indem man heute für die Verbalinspiration sich entscheidet, morgen für eine Realinspiration, die sich auf die kleinsten Angaben erstreckt, ein anderesmal wieder für eine Inspiration, die die obiter dicta nicht mehr gewährleistet. Ein umfassendes Kriterium, das zum

vorhinein den Forderungen der bekannten und noch zu erkennenden Thatsachen sich anpaſst, aber scharf geschieden von dem rationalistischen Kriterium durch den Glauben an die Inspiration der Schrift, an ihre höchste Auctorität in Glaubens- und Sittensachen, unter der Leitung des lebendigen unfehlbaren Lehramtes der Kirche: dessen bedürfen wir von jetzt an zur Vertheidigung des Wortes Gottes gegen seine Angreifer; das wird uns genügen in der Zukunft'[1]). Eine mittlere Stellung, gleichsam das Centrum, nehmen jene Apologeten ein, welche zwar theoretisch die Möglichkeit zugeben, daß Documente in den hl. Text aufgenommen wurden, ‚die rein menschlichen Ursprungs sind, nur menschliche Gewähr besitzen, deren Wert noch kritisch zu bestimmen'[2]), welche aber in der praktischen Anwendung dieses Grundsatzes gegenüber den Angriffen der modernen Kritik die strengste Zurückhaltung beobachten.

So sehr nun im einzelnen die beiden Richtungen bei der Behandlung biblischer Probleme auseinander gehen mögen, sie kommen, wie man sieht, in der principiellen Bestimmung des Umfanges der Inspiration überein. Die Möglichkeit von Irrthümern in der Bibel wird grundsätzlich zugegeben. Darin treffen sie auch mit der Theorie des Cardinals Newman zusammen. Nichtsdestoweniger ist man sorglich bemüht, die neueren Bestrebungen von den seinerzeit sehr angefeindeten Aufstellungen des Cardinals zu unterscheiden. Diese waren in eine neue gefährliche Formel gefaſst, ‚die schwer zu vereinigen ist mit den Concilstexten und den Lehren der Tradition. Die Unzukömmlichkeit ist weit geringer und scheint gänzlich zu verschwinden, wenn man die volle Inspiration der Schrift beibehält, selbst mit Rücksicht auf die kleinsten Punkte, und nur jene Gewähr der Unfehlbarkeit, die sonst eine der Inspiration eigene Wirkung ist, inbezug auf gewisse den Glauben nicht berührende Theile beseitigt'[3]). Formell ist allerdings dieser Standpunkt verschieden von der Lehre Newmans, insofern man mit einer eigenthümlich modernen Unterscheidung die Inspiration zwar, aber nicht deren Wirkung, die Irrthumslosigkeit, auf alles in der Schrift ausdehnt. In Wirklichkeit bleibt die gemeinsame Annahme der Möglichkeit von Irrthümern in der hl. Schrift. Ja die neuere Ausgestaltung der

---

[1]) Correspondant 1893, S. 238 f. [2]) Ebd. S. 240. [3]) Ebd. S. 222.

freieren Inspirationstheorie bietet die Möglichkeit, in größern Abschnitten und Erzählungen der Bibel durchgängige Irrungen zuzugeben, während Newman nur von einzelnen obiter dicta redete und diese noch soviel als möglich einzuschränken suchte. Die Frage also, um welche in letzter Zeit die Controverse unter katholischen Gelehrten wieder entbrannt ist, betrifft trotz wechselnder Ausdrücke die Ausdehnung der Inspiration, und zwar genauer in der Fassung, ob irgend eine irrthümliche Aussage in der hl. Schrift als solcher in Dingen nichtreligiöser Natur enthalten sein kann. Wird diese Möglichkeit zugegeben, dann erst wird in zweiter Linie die Frage inbetracht kommen, wie weiter Spielraum derselben eingeräumt werden dürfe. Msgr. d'Hulst bringt denn auch sich selbst und seinen Lesern diesen springenden Punkt der sogenannten biblischen Frage wohl zum Bewusstsein, wenn er sagt: il reste que la nouvelle exégèse introduit des erreurs dans la Bible[1]).

Glauben wir unserem mit den geistigen Bewegungen Frankreichs sehr vertrauten Gewährsmann, so ist die freiere Auffassung der Inspiration in den französischen Gelehrtenkreisen und theologischen Schulen sehr verbreitet[2]). Das Werk Franz Lenormants (Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux), des kühnsten Vertreters dieser Ideen, wurde zwar von der Indexcongregation censuriert. Doch glaubt man die Gründe dafür nicht sosehr in der Natur der durch dasselbe verfochtenen Lehrmeinungen, als vielmehr in praktischen Gründen der christlichen Klugheit suchen zu dürfen. So ist es erklärlich, daß noch glänzende, um die christliche Apologetik verdiente Namen, wie de Broglie und Dlbiot, für die Grundsätze eintreten, welche im Wesen dem Lenormant'schen Buche zugrunde liegen. Lenormant ist bis heute in Frankreich maßgebend geblieben. Seine freien Anschauungen werden genau in jener eigenthümlichen Mischung von weitgehender Connivenz für die

---

[1]) AaO. S. 232. [2]) In einem Briefe an J. Brucker S. J. spricht sich Msgr. d'Hulst hierüber folgendermaßen aus: La pluspart de ceux qui ont manié les documents orientaux nouvellement découverts, s'accordent à trouver trop étroite et presque intenable la position prise par les théologiens. Et ce ne sont pas seulement des laiques, ce sont des membres très autorisés du clergé seculier et régulier, qui entrent dans cette voie. Études rélig. 1893, II 166.

moderne Wissenschaft und hoher Verehrung für den übernatürlichen Charakter der Schrift vielfach nur wiederholt.

Gerade zu der Zeit, da die päpstliche Encyclica veröffentlicht wurde, ging uns die Aeußerung eines französischen Gelehrten zu, der seit einiger Zeit auf dem Gebiete der kritisch-historischen Bibelforschung eine unermüdliche Thätigkeit entwickelt. A. Loisy[1]) nimmt in der von ihm besorgten Monatsschrift L'enseignement biblique (1893 Nov. Dec.) eine Stellung zu der die Geister in Frankreich beherrschenden Frage ein, die an Freiheit der Auffassung wohl über alles hinausgeht, was man bisher zu hören gewohnt war. Es mischen sich in seine Ausführungen die sonderbarsten logischen Verwechslungen, Behauptungen von so fraglichem philosophischem Werte, daß auch die eifrigsten Befürworter der freien Bibelforschung dieselben zurückweisen müssen. Weil aber gerade hier die Wunde sich offen darlegt, an der die ganze in den Vordergrund sich drängende freiere Richtung krankt, nämlich der Mangel an logisch richtiger Auffassung der in Frage kommenden Begriffe und Probleme, so wollen wir zur Kennzeichnung der Richtung einige Sätze aus Loisys Aufsatz: La question biblique et l'inspiration des Ecritures[2]) herausheben.

‚Die Theorie von der absoluten Irrthumslosigkeit (der Schrift) befriedigt den Geist nicht. Ein absolut wahres Buch für alle Zeiten, in allen Gebieten der Wahrheit, ist ebenso unmöglich wie ein viereckiges Dreieck. Ein absolut wahres Buch für alle Zeiten wäre, wenn es existieren könnte, unverständlich für alle Zeiten'. ‚Der Rationalist, welcher der Bibel Irrthümer vorwirft in naturwissenschaftlichen Fragen, oder auch Ungenauigkeiten in der Geschichte, zeigt sich ungerecht ihr gegenüber, und diese Ungerechtigkeit findet nur eine ungenügende Entschuldigung in der Unklugheit, mit welcher wir zuweilen den Schrifttext vergewaltigen, um ihn in Einklang zu bringen mit den Resultaten der modernen Wissenschaft'. ‚Die Theorie der absoluten Irrthumslosigkeit scheint zu evident durch die Thatsachen abgeleugnet, als daß ein Kritiker, der ohne theologische Voreingenommenheit an das Studium der Bibel herantritt, fähig wäre, dieselbe nicht zu verwerfen'. ‚Die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel scheint kein Glaubensartikel zu sein, nicht einmal eine theologisch sichere Lehre'. ‚Die Bibel ist ein altes Buch, ein Buch geschrieben von Menschen und für Menschen, in Zeiten und Kreisen, die dem fremd waren, was wir Wissenschaft nennen'. ‚Man sagt zwar, daß eine wissenschaftliche Offenbarung nicht nöthig war,

[1]) Wir erwähnen hier die beiden Werke Loisys: Histoire du Canon de l'Ancien Testament 1890 und Histoire du Canon du Nouveau Testament 1891; jenes bei Letouzey, dieses bei Maisonneuve in Paris.
[2]) AaO. S. 177 ff.



um wissenschaftliche Irrthümer zu vermeiden, weil der hl. Geist die inspirierten Schriftsteller so geleitet habe, daß sie ungeachtet ihrer Annahme der Volksideen über das Weltsystem und der literarischen Gewohnheiten ihrer Zeit, doch nie eine der Wahrheit der Dinge entgegengesetzte Behauptung vorgebracht hätten. Aber es genügt, um in der Sache sich auszukennen, den biblischen Text zu betrachten und zu sehen, zu welchen Ausflüchten die Theorie von der absoluten Irrthumslosigkeit in gewissen Punkten unsere Apologetik treiben würde'. ‚Man kann vom theologischen Standpunkte aus sagen, daß die biblischen Autoren sich nicht getäuscht haben an den Stellen, wo wir sie des Irrthums zeihen, weil sie nicht die formelle Intention hatten, als wahr zu lehren, was wir irrthümlich finden. Aber sobald man diese Erklärung verwirft, stößt man sich an Schwierigkeiten ohne Ende. Die Schöpfungswoche der Genesis wird ewig unvereinbar sein mit der Geologie; das Firmament kann in keiner Weise zum unbegrenzten Weltenraum werden, und von einem Ende zum andern der Schrift ist die Erde als wirklich unbeweglich unter der Himmelskuppel gedacht. Man wird immer vergebens die wirkliche Lage des Paradieses und die gemeinsame Quelle der vier Flüsse suchen. Man wird unnützer Weise die Genealogien der Patriarchen abquälen, um die biblische Chronologie übereinzubringen mit den sicheren Resultaten der Assyriologie und Aegyptologie. Man wird nicht leicht einen ernsten Leser glauben machen, daß Saul, zur Zeit da David gegen die Philister zog, in ihm blos den Harfensänger und nicht den jungen Helden kannte, oder daß er als guter Familienvater Erkundigungen einziehen wollte über seinen künftigen Schwiegersohn usw. Indem man in der Bibel zuviel Wahrheit sucht, setzt man sich der Gefahr aus, daselbst viele Irrthümer zu finden'. Loisy schließt seine Bemerkungen mit den für den gegenwärtigen Stand in Frankreich bezeichnenden Worten: ‚Diese Meinungen enthalten im Grunde nichts Neues. In gegenwärtiger Zeit hegen viele dieselben, sowie man sie hier soeben gelesen und ziehen es vor, anderen die Sorge zu überlassen, dieselben öffentlich auszusprechen. Aber ein aufrichtiges und friedliches Wort hat immer das Recht sich vernehmen zu lassen: alle können daraus Nutzen ziehen, wenn es gut ist, und es ist leicht, dasselbe zu bessern in dem, worin es fehlerhaft ist'.

Jeder dieser leicht hingeworfenen Sätze reizt zu zahlreichen Gegenbemerkungen, insbesondere zu nachdrücklicher Betonung der einfachsten logischen Unterscheidungen, die man mit Befremden von einem Wortführer in dieser Controverse so kläglich vernachlässigt sieht. Doch wollen wir hier ja nur die moderne Bewegung zu einer freieren Inspirationslehre, insbesondere aus den letzten Jahren, objectiv kennzeichnen.

Einen merklichen Einfluss auf die Ausgestaltung der modernen Inspirationstheorien in Frankreich sowohl wie in Italien hat das Büchlein des sicilianischen Canonicus di Bartolo I criteri Teologici ausgeübt, das seit 1889 in französischer Uebersetzung vorliegt. Hier finden wir mit einer gewissen schulgerechten Prä-

cision jene von Msgr. d'Hulst ernstlich betonte Theorie dargelegt, nach welcher zwar die Inspiration auf alles in der hl. Schrift auszudehnen ist, aber nicht in allen Theilen denselben Grad erreicht und in manchen die Unfehlbarkeit des Textes nicht mit sich führt. Bartolo stellt folgende zwei Thesen auf: L'inspiration est à son minimum dans les éléments accessoires des faits racontés dans les livres saints et l'inspiration à ce degré ne garantit pas l'infaillibilité de la coopération humaine. L'inspiration est à son minimum dans les matières d'ordre extrareligieux et ce minimum d'inspiration ne garantit pas l'infaillibilité de la coopération humaine[1]). Aus der theologischen Literatur aller Länder, mit der Bartolo in einer für Italiener ungewöhnlichen Weise vertraut ist, werden Aeußerungen zusammengetragen, freilich mit vielfacher Entstellung des ursprünglichen Sinnes, welche die aufgestellten Thesen zu begünstigen scheinen[2]).

Von den Anschauungen Bartolos zeigen sich ziemlich beeinflußt zwei römische Barnabiten, Semeria und Savi, deren Erklärungen über unsere Frage deshalb ein besonderes Interesse beanspruchen können, weil sie in Rom selbst ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben wurden. J. Semeria, ein thätiges Mitglied der unter den Auspicien der höchsten kirchlichen Behörde in Rom gegründeten Gesellschaft zur Förderung biblischer Studien, billigt

---

[1]) Französische Ausgabe, Berche-Tralin in Paris 1889, S. 251 ff. Das unterdessen auf den Index gesetzte Büchlein ist im italienischen Original nur schwer mehr zu erlangen. [2]) Worin besteht aber nach Bartolo jene minimale Inspiration, welche die Unfehlbarkeit nicht gewährleistet? Er gibt hierüber folgende Erklärung: L'inspiration implique, comme il est clair, que l'écrivain affirme les vraies doctrines en matière de foi et de morale, les vrais faits qui se lient essentiellement à la foi et à la morale. L'écriture comprend encore des choses qui ne sont ni des doctrines ni des faits en connexion essentielle avec la foi et la morale et l'hagiographe écrira tout cela avec un intention droite. Ce n'est pas tout cependant et cette intention droite ne suffit pas à compléter l'idée d'inspiration, autrement l'hagiographe se confondrait dans ce cas avec tout autre écrivain pieux; il y a en lui un autre élément, qui ne possède aucun autre écrivain d'une manière aussi expresse: c'est une mission divine très spéciale, c'est à dire conférée au seul hagiographe de sauver par la parole écrite non pas un nombre limité de lecteurs, mais le genre humain tout entier (aaO. S. 246).

es[1]), daß in dem Werke des Canonicus Berta (Dei cinque libri mosaici, Torino 1892) literarische Fehler und selbst wissenschaftliche Unrichtigkeiten (mende) in den hl. Büchern zugegeben werden. Seine eigene Meinung bestimmt er sodann näher dahin, daß Gott dem Schriftsteller in allem freie Hand ließ, was nicht zum Zwecke des Buches gehörte. ‚Wir erkennen selbst an, daß Gott die wissenschaftlichen Auffassungen des Hagiographen nicht corrigieren wollte; er hat sie bestehen lassen mit ihren irrthümlichen Consequenzen‘. Gilt es den Umfang der Inspiration näher zu bestimmen, die beiden Elemente, das göttliche und menschliche, in der Schrift zu scheiden, so muss man den Zweck eines jeden Buches im ganzen und seinen Theilen klar ins Auge fassen. Alles was nöthig war, damit das Buch seinem gottgewollten Zwecke entspräche, hat Gott selbst veranlasst, alles was in Hinsicht auf diesen Zweck indifferent war, hat er geschehen lassen. Wir haben hier einen neuen Versuch, principiell die Grenzen zu bestimmen, innerhalb welcher die Inspiration festzuhalten ist, sofern man überhaupt von einer durchgängigen Inspiration aller einzelnen Enuntiationen abzusehen für erlaubt hält. Jedenfalls entspricht derselbe mehr der Traditionslehre als das nach Bartolo von den französischen Schriftstellern eingeführte System, wonach man die Irrthumslosigkeit nur für die in einem Buche enthaltenen Glaubens- und Sittenwahrheiten und die damit wesentlich verbundenen Dinge in Anspruch nimmt. Wie könnte denn bei dieser Annahme Gott überhaupt noch der Urheber so mancher historischer Bücher und größerer Erzählungsabschnitte genannt werden, was doch unter allen Umständen durch die kirchlichen Entscheidungen als unantastbare Glaubenswahrheit hingestellt ist? Im Falle der Zulässigkeit einer Beschränkung der Inspiration oder Unfehlbarkeit der Schrift überhaupt wäre allerdings der von Semeria angegebene Maßstab allein theologisch annehmbar. In den Gedanken Semerias bewegt sich auch die Zuschrift seines Ordensgenossen, des Barnabiten Savi, an die Science catholique vom 1. März 1893[2]), aus Anlass der von d'Hulst angeregten biblischen Frage. ‚Es scheint, daß selbst in den Thatsachen (Erzählungen und Belehrungen), in den Dingen, welche nicht zum besonderen von Gott gewollten

---

[1]) Revue biblique 1893 S. 434 f. [2]) Science catholique 1893 S. 296.

Zwecke gehören, eine gewisse persönliche Initiative dem hl. Schriftsteller überlassen wurde. Gott hat in unserem Falle nicht für angezeigt erachtet, von dem Geiste des Hagiographen Ungenauigkeiten fernzuhalten. Sie sind geblieben und haben in ihren Schriften Ausdruck gefunden'.

Aus dem vorstehenden Ueberblick über die neuesten Meinungsäußerungen in der ‚biblischen Frage' ersehen wir, daß die Annahme von der Einschränkung der Inspiration oder ihrer Wirkungen in irgend einer Weise seit geraumer Zeit immer mehr an Boden gewonnen hat, und zwar gerade unter den katholischen Gelehrten, welche sich muthig ins Feuer der heftigsten Angriffe gegen das Ansehen der hl. Schrift gestellt haben und zum Theil eifrig und pietätsvoll bemüht sind, dasselbe zu vertheidigen[1]).

Msgr. d'Hulst widmet in dem erwähnten Artikel des Correspondant eine eingehende Darstellung der Vertheidigungstaktik, welche die Vertreter der freieren Richtung gegenüber den von der modernen Wissenschaft aufgeworfenen Zweifeln und Problemen befolgen. Den ersten und wichtigsten Angriffspunkt für die Naturwissenschaft bildet selbstverständlich der biblische Schöpfungsbericht. Man ist des fortwährenden stufenweisen Zurückweichens vor den Forderungen der Kosmogonie und Geologie müde. Weder die eigentlichen natürlichen Schöpfungstage der strengen orthodoxen Schule, noch die größeren Zeiträume der Concordisten genügen, um den Schwierigkeiten zu begegnen. Was hindert, nach dem Vorgange Augustins (De genesi ad lit. l. IV) dem ganzen Bericht eine spiritualistische Deutung zu geben, die ein für allemal die Nothwendigkeit beseitigt, die Ordnung und Zeiten der biblischen Schöpfungstage zu harmonisieren. Ein katholischer englischer Prälat, Bischof Clifford, hat den Versuch gemacht und dem biblischen Bericht eine rein liturgische Auslegung gegeben, wonach einfach jedem

[1]) Daß sich auch in Deutschland in neuerer Zeit angesehene Theologen einer freieren Inspirationslehre zugewendet haben, dürfen wir als bekannt voraussetzen; doch liegen aus den letzten Jahren keine bestimmten Aeußerungen vor. (Vgl. unsere Recension über Schanz' Apologie, dies. Ztsch. 1889, 562.) Eine orientierende Uebersicht über die hervorragendsten Vertreter der genannten Richtung bis zu Beginn dieses Jahrzehntes gibt P. Dausch: Die Schriftinspiration, Freiburg bei Herder 1891. Unter der Rubrik ‚Freiere Auffassungen der durchgängigen Realinspiration' gelangen zur Darstellung: Erasmus, Lenormant, Rohling, Salvatore di Bartolo, Newman und von der katholischen Tübinger Schule Drey, Kuhn, Aberle, Schanz.



Tage der Woche eines der göttlichen Werke zugewiesen würde, um so die Lehre von der Erschaffung der Welt und aller Dinge durch den einen Gott mit den geheiligten Zeitmarken der Woche dem Volke fester einzuprägen. Viele Exegeten haben, wenn auch nicht alle Erklärungen Cliffords, so doch ‚das Princip derselben angenommen, daß nämlich das erste Capitel der Genesis vielmehr eine dogmatische Belehrung ist als eine historische Auseinandersetzung der Thatsache der Schöpfung und der reellen Ordnung, welche das successive Auftreten der Geschöpfe beherrscht hat'.

‚Kann man nun', so fragt d'Hulst, ‚noch weiter gehen? Wird es erlaubt sein, auf die als historisch betrachteten Theile der Bibel die Theorie auszudehnen, welche sich unbeschadet des Glaubens auf die anscheinend wissenschaftlichen Abschnitte anwenden läßt?' Abgesehen von gewissen Erzählungen, die aufs engste mit der Offenbarung selbst verknüpft sind, glaubt man inbezug auf die übrigen in der That eine gewisse Weite und Freiheit beanspruchen zu können. Einige Stücke zunächst und selbst gewisse Bücher, zB. das Buch Job, manche Details des Sündenfalles, das Buch Ruth usw., welche die Form der Erzählung haben, aber nicht Theile der allgemeinen Geschichte des Volkes Gottes und der messianischen Vorbereitung sind, erachtet man für weniger verwegen (moins téméraire) als Parabeln zu betrachten, die im Gewande einer Erzählung eine dogmatische Lehre bieten wollen. ‚Die wahre Schwierigkeit beginnt, wenn man an die auf die ersten Epochen bezüglichen Erzählungen herantritt: den Sündenfall, die Ehen der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen, die Sintflut, die bestimmten Genealogien der Patriarchen, die chronologischen Fragmente usw. Man kann nicht leugnen, daß diese Stücke auf den ersten Blick als wesentliche Bestandtheile der großen geoffenbarten Geschichte erscheinen, welche wir mit Bossuet die Begleitung und den Hofstaat der Religion (la suite de la religion) nennen. Wenn also hier keine innere Schwierigkeit sich fände, kein Widerstreit mit sonst gesicherten historischen und chronologischen Resultaten, wenn man insbesondere hier nicht überraschende, ich möchte sagen beunruhigende Analogien mit mythologischen Documenten der alten Völker des Orients entdeckte, so hätte man keinen Grund betreffs ihrer eine Frage zu stellen, welche man betreffs anderer biblischer Erzählungen nicht erhebt. Hier wieder stehen wir vor beiden apologetischen Schulen: die eine nimmt als wahre

Geschichte hin, als unfehlbar in Kraft der Inspiration jede Erzählung, die nicht offenbar den Charakter einer Parabel in sich trägt; die andere glaubt eine Auswahl treffen zu können in den biblischen Erzählungen gemäß dem Vorgang der historischen Kritik'. Lenormant, der berühmte Assyriologe, ist hier insonderheit vorausgegangen. Seine Ansichten sind vielen anderen annehmbar erschienen, ja geboten durch die Bedürfnisse der Apologetik. ‚Die Hypothese, derzufolge die Inspiration der Schrift sich erstrecken könnte auf Berichte menschlichen Ursprungs, ohne deren absolute Wahrheit zu sichern, diese Hypothese ist angenommen von einer Anzahl orthodoxer Gelehrter. So entziehen sie sich allen historischen, chronologischen, ethnographischen Schwierigkeiten, welche heutzutage die Lectüre der Genesis aufregt'[1]).

Bei aufmerksamer Prüfung dieser nur vorübergehend skizzierten Stellungnahme der sogenannten freieren apologetischen Schule wird man sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, wie wichtig und unentbehrlich allen Gelehrten, die der Sache der Wahrheit einen wirklichen Dienst leisten wollen, die scharfe Scheidung der hier inbetracht kommenden theoretischen Fragen ist. Bald glaubt man sich in der freien Forschung beengt durch kirchliche Entscheidungen, weil man den Sinn und die Tragweite jener Entscheidungen nicht genau genug bestimmt hat. Bald läßt man sich wieder zu gewagten Behauptungen hinreißen, weil man deren logisches Verhältnis zu den feststehenden theologischen Lehren nicht eingehender geprüft hat. Um nur einiges zu streifen, so ist doch gänzlich unersichtlich, wie die Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift als solche zu den eben angeführten apologetischen Versuchen als Norm und Richtschnur sich verhalte. Welch ein großer Unterschied ist doch zwischen der Frage, ob irgend ein biblischer Bericht oder selbst ein ganzes Buch keine eigentliche Geschichte bieten wolle, und ob dies irgendwie begründet oder nachgewiesen werden könne, und der Frage, ob jene Theile der Schrift Irrthümer enthalten? Welchen Eintrag soll es an sich der Irrthumslosigkeit der Schrift thun, wenn es sich herausstellt, daß gewisse Berichte der Schrift über die Urgeschichte der Menschheit den uralten Traditionen der Völkerstämme Mittelasiens entnommen sind, sofern man nicht von vornherein annimmt, in jenen Traditionen könne kein Grundstock

---

[1]) Correspondant aaO. 231.

historischer Wahrheit enthalten sein? Diese und ähnliche, auf flacher Hand liegende Unterscheidungen, auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen, werden leider noch immer vernachlässigt, und gerade von solchen, welche in den heutigen Controversen das große Wort führen. Eine gedeihliche Entwicklung der biblischen Fragen, eine klare Stellungnahme der katholischen Apologetik und Exegese kann auf diese Weise begreiflich nicht erzielt werden[1]).

II. Die Frage nach der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift gehört nun allerdings zu den wichtigsten Principienfragen, welche die Richtung der Apologetik und Exegese zu bestimmen haben. Wir verstehen dies zwar nicht in dem Sinne und der Ausdehnung, welche die im vorhergehenden geschilderten apologetischen Bestrebungen in Frankreich aus der letzten Zeit in Anspruch nehmen. Es kann ja unter katholischen Theologen in keiner Weise mehr in Controverse gezogen werden, ob bedeutendere Abschnitte der Schrift nicht inspiriert oder durchgängig unwahr seien, ob historische Irrthümer, die das Ganze zB. die Substanz einer größern biblischen Erzählung betreffen, zuzulassen seien. Das widerspricht offen der allgemeinen Lehre der Kirche, welche in diesem Punkte nicht dunkel noch unbestimmt genannt werden kann. Hierin machen die Entscheidungen der beiden letzten Concilien einen Zweifel oder eine Controverse schlechterdigs unmöglich[2]). Bei der Würdigung und

---

[1]) Wie sehr die fortgeschrittenste Forschung und ausgebreitetste positive Gelehrsamkeit hierin der Führung und Controle seitens der speculativen Theologie bedarf, hat Franz Schmid in den Artikeln dieser Zeitschrift über die modernen Inspirationscontroversen wiederholt dargethan. Vgl. besonders 1887 S. 233 ff. [2]) So führt mit Recht Franzelin gegen die Ansicht Rohlings (Katholik 1872), nach welcher bei manchen historischen Abschnitten, die nicht das Fundament religiöser Wahrheiten bilden, die ‚Verwerfung oder Anerkennung der fraglichen Darstellung von der menschlichen Kritik abhängt', die definierte Lehre der Concilien an. Atqui de fide est in Concilio Florentino, Tridentino, Vaticano definitum, ne de aliis dicam, libros ibi numeratos veteris et novi Testamenti integros cum omnibus suis partibus esse sacros et canonicos. Nunquam in Ecclesia catholica dubitatum est; sed semper in homiliis, in commentariis, in citationibus Patrum et Doctorum, in synopsibus et indiculis librorum sacrorum est expressum et praedicatum e. g. caput I Gen. 2–25 omnino pertinere ad *Scripturam sacram,* ut profecto caecus sit oporteat, qui hac de re dubium non dico praevaluisse, sed permissum aut toleratum aut aliquando auditum fuisse dicat. Ergo partes istae, ac

etwa als nothwendig sich erweisenden Harmonisierung ganzer Bücher oder umfassender historischer Berichte kann vielmehr nur inbetracht gezogen werden, ob ein Abgehen von der zunächst gebotenen Annahme wahrer Geschichte mit der kirchlichen Tradition und namentlich mit dem hl. Text in Einklang zu bringen sei.

Immerhin bleibt es für manche biblische Probleme noch wichtig und maßgebend genug, ob es gefordert sei die Inspiration und die damit gegebene Irrthumslosigkeit auf alle Aussagen der Schrift, auch die kleinsten und nebensächlichsten auszudehnen. Bei der Verneinung dieser Nothwendigkeit würde allerdings ein theologischer Maßstab angegeben werden müssen, nach welchem die Zulässigkeit der Beschränkung der Inspiration zu bestimmen wäre. Annehmbar könnte in diesem Falle wohl nur der oben von den beiden Barnabiten bezeichnete erscheinen[1]. Es kann nun nicht in Abrede gestellt werden, daß selbst bei Theologen streng kirchlicher Richtung sich hie und da Aeußerungen finden, welche gegen jene Nothwendigkeit zu sprechen scheinen. Ein gewisses Schwanken wenigstens in dieser Frage macht sich vielfach bemerklich, namentlich wenn man vor neu auftauchende Schwierigkeiten gestellt wird.

---

singillatim Gen. I 2 — 25 ab Ecclesia catholica creditae sunt et creduntur scriptae sub charismate inspirationis, in quo a fortiori charisma infallibilitatis includitur (Symbole ad Tract. de Script. p. I n. 5 6). Diese wohlbegründete Unterscheidung, wonach man sich auf die Concilsdecrete als peremptorische Entscheidungen wohl gegen die Annahme von ganzen nicht inspirierten oder unwahren Abschnitten oder Büchern (im Sinne der französischen Apologeten) berufen kann, nicht aber gegen die Zulassung von einzelnen eingestreuten Irrthümern, finden wir mit großer Bestimmtheit ausgesprochen in der auch sonst wegen Klarheit und Präcision der Behandlung empfehlenswerten Dissertatio dogmatica de Bibliorum inspiratione von G. J. Crets (Löwen 1886) S. 269 f.

[1]) Was man häufig gegen die Existenz und Zulänglichkeit eines solchen Maßstabes zur Unterscheidung von inspirierten und nichtinspirierten Stellen vorbringt (vgl. Crets aaO. S. 265), ist nicht derart, daß es die praktische Unmöglichkeit einer auf gewisse Theile der Schrift beschränkten Inspiration a priori nachweisen könnte. Doch hat schon Augustin auf die Gefahr hingewiesen, welche durch die Beschränkung der Inspiration dem Ansehen der ganzen hl. Schrift bereitet wird. Si in sacro quovis libro una qualibet falsitas reperitur, totius libri certitudo interit (Ep. 8 ad Hier.). Nach diesem Grundsatz ausschließlich führt Melchior Canus den Beweis gegen den von ihm bekämpften Irrthum, daß die hl. Schriftsteller zuweilen in menschlichem Geiste reden (De loc. theol. l. II c. 17).

Es wird sich daher empfehlen, wenn wir hier mit einigen Strichen den Stand der Frage zeichnen, indem wir wie im Fluge die hauptsächlichsten theologischen Beweise für die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel berühren und prüfen, zugleich aber die dagegen vorgebrachten Einwendungen ruhig und objectiv zur Geltung kommen lassen.

Immer wieder betont man von Seite der freieren Richtung, daß über die Ausdehnung der Inspiration der Zweck Gottes bei Mittheilung der Schrift die Entscheidung geben müsse; dieser aber sei kein anderer, als die Unterweisung des Menschengeschlechtes in den Heilswahrheiten und die Vorbereitung der Erlösung; somit erstrecke sich die Inspiration nur auf die religiösen und heilsgeschichtlichen Punkte der Bibel. Allein diese Betrachtung der Frage ist zu oft zurückgewiesen und zu aussichtslos, als daß wir darüber noch weiter ein Wort zu verlieren brauchten. Die Lehre von der Inspiration betrifft eine geoffenbarte Thatsache, die von Gott als dem freien Spender seiner Gnadengaben ausgegangen; die Beschaffenheit und Ausdehnung dieser Gottesthat muss somit aus den gegebenen Quellen der Offenbarung geschöpft werden. Ebenso wiederholt man beständig die Beschränkungen, welche die beiden Concilien von Trient und vom Vatican bei der Feststellung der katholischen Interpretationsnorm eingefügt (in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae spectantium) und bei der Erklärung der Authenticität der Vulgata angedeutet haben. Dagegen ist oft betont worden, daß man hieraus noch keineswegs eine Einschränkung der göttlichen Auctorität des Originals folgern könne. Nichtsdestoweniger versuchte man letzthin daraus zunächst die Annahme zu begründen, die Kirche erachte sich nicht als unfehlbare Erklärerin der Schrift in Dingen, welche den Glauben nicht berühren. ‚Nun aber ist es sehr unwahrscheinlich‘, so argumentiert Canonicus Didiot[1]) nach der Angabe von D'Hulst, ‚daß Gott die Bibel unfehlbar gemacht habe in Punkten und Gegenständen, wo die Kirche es nicht wäre oder wenigstens es zu sein nicht beansprucht. Es ist schwer zu glauben, daß die Unfehlbarkeit des Hüters weniger umfassend sei, als die des zu hütenden Schatzes‘.

---

[1]) La logique surnaturelle subjective S. 103.



Der Beweis beruht zunächst, wie man sieht, auf der falschen Voraussetzung, daß die Kirche mit der feierlichen Erklärung ihrer unfehlbaren Ueberwachung und Auslegung des geschriebenen göttlichen Wortes in Sachen des Glaubens in andern Punkten eine solche dahin gestellt gelassen oder gar sich derselben gänzlich begeben habe. Abgesehen von der durchaus unzulässigen Consequenz, steht es selbst historisch fest, daß dies keineswegs die Ansicht der Väter des vaticanischen Concils war. Der Reverendissimus Relator der Deputatio de fide, Bischof Vincenz Gasser von Brixen, hatte Gelegenheit, sich über diese Frage nachdrücklich auszusprechen. Gegen den inbetracht kommenden Paragraphen der Constitutio de fide catholica war von uns nicht näher bekannter Seite die Emendation beantragt worden, die Clausel in rebus fidei et morum sei gänzlich zu streichen. Der Kirche stehe das Recht zu, auch in historischen Fragen der Bibel ein Urtheil zu fällen, welches nicht geschmälert und auch nicht zum Schein in Frage gestellt werden dürfe, zumal in unserer Zeit, wo Mythiker und Rationalisten die Erzählungen der Bibel zu den leeren Fabeln zu werfen suchen. Das Urtheil der Deputatio de fide faßte der Relator dahin zusammen, daß jenes allgemein anerkannte Recht der Kirche durch die Clausel keineswegs beschränkt werde. Verstoße irgend eine Interpretation über historische Dinge gegen das Dogma der Inspiration, so sei eo ipso der vorgesehene Fall einer res fidei gegeben, und die Kirche könne darüber urtheilen[1]. Das wenigstens ergibt sich mit Sicherheit aus dieser etwas dunkel gehaltenen Erklärung, im Verein mit der logisch richtigen Exegese des Wortlautes der Decrete, daß die Concilsväter an eine Beschränkung der Hütung und Auslegung des Bibelwortes, wie sie

[1]) Eine gründliche Erörterung über die Ausdehnung der kirchlichen Autorität bezüglich der Auslegung nichtreligiöser oder gemischtreligiöser Schrifttexte, im Anschluss an diese Worte Gassers, gibt Granderath (Const. dogm. Conc. Vatic. S. 57 ff.). Eine vollständige Verwirrung der Begriffe dagegen, von Anfang bis zu Ende, wird in einem Artikel der Science catholique (1893, S. 385) von J. M. A. Vacant angerichtet. Allerdings scheint Corluy, gegen den Vacant polemisiert, hier auch nicht das Richtige zu treffen, wenn er meint, nach der Ansicht des Sprechers der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, lasse die Clausel in rebus fidei et morum volle Freiheit für Texte, die mit dem Dogma der Inspiration in keiner Verbindung stehen. Die Frage liegt nicht in den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung; deshalb mögen die gegebenen Hinweise genügen.

oben angedeutet wurde, gewiss nicht dachten[1]). Sodann aber ist die zuversichtlich aufgestellte Ansicht, es sei höchst unwahrscheinlich, dass ‚die Unfehlbarkeit des Hüters weniger umfassend sei, als die des zu hütenden Schatzes', doch durch nichts erwiesen. Wollten wir bspw. auch zugeben, dass die Kirche in profanen Dingen keine positive unfehlbare Erklärung einer Schriftstelle geben könnte, woraus würde folgen, dass dieselbe nicht unfehlbares Gotteswort enthielte?

Ein anderes Argument, welches D'Hulst im Namen der freien Schule vorbringt, enthält wenigstens einen neuen Gedanken, der einer Erwägung würdig ist. ‚Das Concil von Trient erklärt die Vulgata als authentische Uebersetzung der Kirche für öffentliche Lesungen, theologische Disputationen und Auslegungen und Predigten. Das alles deutet darauf hin, zu welchem Gebrauche die Vulgata empfohlen ist; es handelt sich um den Unterricht in der geoffenbarten Wahrheit und um nichts anderes. Für alles übrige, für das, was wir soeben die indifferenten Gegenstände genannt haben, ist die Vulgata nicht authentisch erklärt. Und doch ist sie für die ungeheure Masse der Christen die Schrift selbst; denn selten sind die, welche auf den hebräischen

[1]) Die Worte des gelehrten Bischofs, auf welche wir bald zurückkommen müssen, lauten in den Acten folgendermaßen: Argumentum primum hoc est; dicit: Ecclesia est infallibilis interpres revelationis totius, quae tum in sacris Scripturis tum in Traditione continetur: et proinde jus habet judicandi de vero sensu Sacrae Scripturae non solummodo in rebus ad fidem et mores spectantibus, sed etiam in aliis ex. gr. historicis; et quidem hoc multo magis, quia nostris temporibus petulantia ingenia interpretum quorundam vel maxime veritatem historicam Sacrae Scripturae impugnant; et proinde dicit nimium coarctari jus Ecclesiae judicandi de vero sensu Sacrae Scripturae. — Quid dicam? Concedo antecedens et nego consequens. Concedo quod Ecclesia jus habet non solummodo judicandi de vero sensu in rebus fidei, id est, in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis et in rebus, quae ad mores spectant; sed etiam in rebus, quae ad historicam veritatem etc. pertinent. Inde vero non sequitur, quod juxta auctorem Reverendissimum hujus exceptionis sequi deberet; nam quod attinet istas interpretationes circa veritates historicas, dico, hujusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis sacrae Scripturae et singularum partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de iis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, jam utique spectat ad res fidei et proinde certe Ecclesia hac de re judicandi jus habet (Coll. Lac. VII col. 225 229).



und selbst griechischen Text zurückgehen können. Wenn also die göttliche Autorität der Vulgata nur gesichert ist für die Auslegung der Glaubenslehre, so ist praktisch die göttliche Autorität der Bibel in dieselben Grenzen eingeschlossen. Warum nicht auch theoretisch?‘[1])

Wohl nur eine Probe französischer Gewandtheit, von einem auf das andere wesentlich Verschiedene mit einigen glatt gefügten Worten überzuspringen. Erstens würde aus dem Gesagten doch nur folgerichtig sich ergeben, die göttliche Autorität der Schrift sei inbezug auf Dinge, die dem Glauben ferne stehen, nicht feierlich definiert; gesichert (garantie) könnte dieselbe doch sein durch andere aus den Glaubensquellen geschöpften Beweise und insbesondere durch Schlussfolgerungen aus den conciliaren Entscheidungen des Vaticanums und Tridentinums selbst. Zweitens, es ist durchaus nicht annehmbar, daß die Authenticität der Vulgata in jener beschränkten Weise von den Concilien ausgesprochen sei. Was man für die beiden fast gleich lautenden Decrete des vaticanischen und tridentinischen Concils über die Authenticität der Vulgata und dann auch für die dem Tridentinum eigene ausdrückliche Bestimmung über dieselbe Authenticität und deren praktische Durchführung im kirchlichen Lehramte gewöhnlich annimmt, ist bekanntlich dies, daß die Vulgata wenigstens in Glaubens- und Sittensachen als authentisch zu gelten habe[2]). Drittens, als ausgemacht gilt unter den Theologen nur, daß die Authenticität der Vulgata sich nicht auf alle auch die kleinsten Texte und Angaben erstrecke. Daß indessen auch historische Theile der Schrift, die mit dem Glauben in keiner Verbindung stehen, besonders längere Abschnitte, die ja bei manchen Büchern sozusagen das Ganze ausmachen, als authentisch anerkannt werden müssen, wird niemand in Zweifel ziehen können. Jene gewisse Beschränkung aber, viertens, mit welcher die authentische Vulgata allerdings behaftet ist, kann denjenigen, welche in der Kirche das öffentliche Lehramt ausüben, nicht unbekannt sein und ist vor allem zu wiederholten Malen von der höchsten kirchlichen Lehrautorität selbst anerkannt worden. Inbezug auf solche untergeordnete Punkte ist also die Vulgata für die große Masse nicht die Schrift selbst, und

[1]) Correspondant aaO. 221. [2]) Der Grad der Authenticität der Vulgata braucht hier nicht positiv bestimmt zu werden.

würde doch eine solche Auffassung irgendwo Eingang finden, so kann ein jeder darüber leicht eines bessern belehrt werden. Aus dem praktischen Gebrauche der Vulgata in der Kirche, insoferne derselbe gewissen Beschränkungen unterliegt, kann also keineswegs in der angeführten Weise auf das Maß der Autorität geschlossen werden, welches die Kirche praktisch oder theoretisch der hl. Schrift selbst im Original beimisst[1]).

Gegenüber den theologischen Beweisen endlich, welche die Ausdehnung der Inspiration auf alle Theile und Texte der Schrift ohne Unterschied zu fordern scheinen, eröffnet sich die moderne apologetische Schule einen Ausweg, der bisher unbekannt oder doch nie ernstlich inbetracht gezogen war. Die Frage nach der Irrthumslosigkeit aller einzelnen Schrifttexte wurde bisher immer als gleichbedeutend betrachtet mit der Frage nach ihrer thatsächlichen Inspiration. Nach dem Vorgange Bartolos möchte man nun eine durchgängige Inspiration für alles in der Schrift annehmen, deren Wirkungen aber nach gewissen Abstufungen bemessen und insbesondere bei manchen den Glauben nicht berührenden Erzählungen und Aussagen ein Minimum annehmen, das die Unfehlbarkeit derselben nicht sichert. Sehen wir doch, daß die Inspiration auch gewisse Unvollkommenheiten des Stiles, der Anordnung usw. nicht beseitigt hat. ‚Enthalten nicht manche Bücher aus der Schlussperiode der biblischen Sammlung, das Buch der Weisheit, die Bücher der Machabäer, neben großen Schönheiten auch Spitzfindigkeiten der Sprache und wahre Geschmacksfehler? Enthalten nicht die Genesis, die Bücher der Könige Wiederholungen, rückläufige Darstellungen, Proportionsfehler? Nun aber ist in den Augen vieler ein Fehler des Geschmackes, der Composition, mit einem Worte ein Fehler der Kunst in einer Schrift ein

[1]) Weniger befriedigend und genau erscheint mir die Erwiderung, welche Brucker diesem Einwurf der ‚freieren‘ Schule zutheil werden läßt: La bible a Dieu pour auteur dans toutes ses parties, comme ont défini les conciles. Voilà pourquoi son autorité divine ne souffre pas de restrictions. Quant à la Vulgate, elle n'est pas inspirée et par conséquent elle n'est pas l'Écriture elle-même, tous les Chrétiens instruits le savent; elle n'a pas l'autorité divine; elle n'a que l'autorité, que lui confère l'Église car elle n'est q'un des moyens par les quels l'Église nous communique la révelation contenue dans les saints livres. Études 1893 I S. 374.



größerer Mangel als ein historischer Irrthum'[1]). Warum sollte also ein Irrthum in nebensächlichen Dingen unvereinbar sein mit der Inspiration, warum sollte nicht Gott in solchen Punkten den hl. Schriftsteller, der allerdings in gewissem Grade immer unter dem göttlichen Einfluss gedacht wird, sich selbst überlassen, ihn aus sich selbst heraus eine Ungenauigkeit, einen wissenschaftlichen oder historischen Fehler haben schreiben lassen? Es ist auch nicht recht ersichtlich, warum die Autorschaft Gottes, die jene gröblichen Darstellungsmängel nicht beseitigt, durchaus mit einem geringen historischen oder wissenschaftlichen Irrthum unvereinbar sei.

J. Brucker, der zuerst eine einläßliche Widerlegung der Trugschlüsse der freieren Schule (école large) dem französischen Publicum geboten hat, erwidert auf die angeführte Einrede[2]): ,Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Irrthum, und sei er blos ein historischer oder wissenschaftlicher, und einem literarischen Mangel. Jener setzt in seinem verantwortlichen Urheber immer entweder Unwissenheit oder den Willen zu täuschen voraus; dieser aber ist nichts anderes als ein größerer oder geringerer Grad der Unvollkommenheit, die sich an alles Erschaffene heftet. Ist es demnach nicht von der äußersten Evidenz, daß Gott in keiner Weise den erstern in die hl. Bücher eindringen lassen konnte, deren vornehmlichster Autor bezüglich aller Theile er ist, gemäß den Concilsdefinitionen; daß aber nichts ihn verpflichtet, den zweiten davon fern zu halten'. Man darf hierauf erwidern, daß auch Formfehler, Verstöße gegen die einfachsten Gesetze der sprachlichen Darstellung Unwissenheit und selbst zuweilen größere Unwissenheit bekunden als vereinzelte Irrthümer. Warum schließt also die Autorschaft Gottes die letztern aus, die ersteren nicht? Eine entscheidende Antwort muss natürlich zunächst wiederum aus den positiven Quellen der Offenbarung genommen werden. Dieselbe bezeugen aber wie die Inspiration, so auch die Irrthumslosigkeit des einzelnen. Das genügt dem Theologen, wenn es auch nicht leicht wäre, den eigentlichen tiefern Grund anzugeben. Indessen leitet uns die Analyse des Begriffes der Inspiration auf eine durchaus befriedigende Erklärung, weshalb Irrthümer selbst in ganz unbedeutenden Dingen in einem inspirierten Buche oder

[1]) Correspondant aaO. 233. [2]) Études 1893 I S. 377.

einer inspirierten Aussage unannehmbar, literarische Mängel aber zulässig sind. Wir brauchen hier nicht die Natur des mit der Inspiration dem Verstande des hl. Schriftstellers verliehenen lumen divinum näher zu erforschen, wodurch derselbe in übernatürlicher, von Gott selbst angeregter Erkenntnis die zu schreibenden Wahrheiten auffasst. Allgemein steht es nämlich unter den Theologen fest, dass ein solches lumen divinum, das sich von gewöhnlichen Gnadenerleuchtungen in hohem Grade unterscheidet, mit einem Irrthum unvereinbar sei. Dass indes eine solche übernatürliche, von Gott selbst angeregte Erleuchtung neben der Anregung des Willens bei allen Mittheilungen der Schrift stattgefunden habe, steht nicht mit derselben theologischen Gewissheit fest, als dass alles inspiriert ist[1]). Wir weisen daher besser auf einen Grund hin, der in jedem Falle bei der Inspiration zutrifft, sollte sie auch nicht in der vollkommenen Weise der Erleuchtung des Verstandes und der Bewegung des Willens gefasst werden.

Nach der Lehre der Tradition und den Entscheidungen der Kirche ist ein inspiriertes Buch vollkommen identisch mit einem kanonischen Buch, Heilig und kanonisch sind die biblischen Bücher, weil sie inspiriert sind[2]), und alle inspirierten Bücher sind heilig und kanonisch. Die Inspiration also, wie sie als besondere Gnadengabe von Gott zugunsten seiner Kirche gegeben worden, bringt es mit sich, dass alles, was unter ihrem Einflusse geschrieben ist, als heilige Glaubensnorm, als göttliches Wort von den Gläubigen hingenommen werden muss. Hier erkennt man nun evident die Ursache, weshalb es Gott sich selbst und seiner Wahrhaftigkeit schuldet, die inspirierten Bücher und Schrifttheile von jedem Irrthum frei zu erhalten[3]).

---

[1]) Vgl. Schmid De inspir. S. 79 ff. [2]) Vgl. Vatic. sess. 3 c. 2 de revel. [3]) Gegen gewisse diesbezüglich geäußerte Zweifel stellte Bischof Vincenz Gasser bei Würdigung der zu unserem Decret angeregten Emendationen die Identität der beiden Begriffe canonicum und sacrum oder inspiratum als alte katholische Anschauung auf. Hac occasione non possum non advertere, quod in schemate nostro liber canonicus idem sit ac liber sacer seu inspiratus: cum tamen videatur unus alterve reverendissimorum Patrum aliquam admittere distinctionem inter librum canonicum et inspiratum, paucissima hac de re dicam. Eiusmodi distinctio mihi omnino aliena videtur a doctrina catholica: nam jam ex antiquissimis temporibus libri canonici et libri sacri omnino sunt idem (Coll. Lac. VII col. 138).

III. Wenden wir uns zu der Beweisführung für die absolute Irrthumslosigkeit der Schrift, wie sie in neuerer Zeit von den Vertretern der strengeren Inspirationstheorie ausgestaltet worden ist, so begegnet uns wiederum zunächst die Berufung auf die kirchlichen Entscheidungen in vielfach wechselnder und unsicherer Form. Es fehlt nicht an solchen, welche behaupten, unsere Frage sei durch die beiden letzten Concilien endgiltig entschieden, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite definiert worden[1]). Schon Prof. Schmid hat in dieser Zeitschrift (1886 S. 155 f.) auf die Gründe hingewiesen, weshalb eine solche Ausdeutung der in Frage kommenden Concilsdecrete nicht ohne weiteres zugegeben werden kann. Weder das Tridentinum noch das Vaticanum haben sich mit der Frage in unserer Fassung ausdrücklich beschäftigt. Der Satz: Gott ist der Urheber aller Bücher des alten und neuen Testamentes und aller ihrer Theile, findet sich formell weder im Tridentinum noch im Vaticanum. Es ist nicht durchaus klar noch unbestritten, daß man hier nicht zunächst einzig an die sogenannten deuterokanonischen Bestandtheile der Bibel zu denken habe. Ja auch, wenn man diese gewiss zu enge Aus-

---

[1]) J. Brucker sprach diese Ansicht im Jahre 1884 in einem Artikel der Controverse (II S. 545) aus und argumentiert seither öfters in diesem Sinne in der neu angeregten ‚biblischen Frage‘. So letztens wieder gegen die Inspirationstheorie Bartolos (Études 1883 I S. 663): Mais cette supposition (die Beschränkung der eigentlichen Causalität Gottes bezüglich gewisser Schriftabschnitte) n'est pas seulement étrauge; elle est surtout inconciliable avec l'enseignement infaillible de l'Église, qui a défini, nous le répétons, que les livres sacrés tout entiers et avec toutes leurs parties ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit et ont Dieu pour auteur. Il faut que l'école ‚large‘ répudie ce dogme catholique, si elle veut que l'erreur ait pu se glisser dans la Bible. Eine ähnliche Auffassung vertreten die von der Civiltà Cattolica kürzlich gebrachten Artikel zur Encyclica Providentissimus Deus. Wiewohl die Gegner, welche die beiden genannten Artikel bekämpfen, solche sind, die größere Abschnitte und Erzählungen der Bibel in Zweifel ziehen, und somit, wie wir oben sahen, mit Recht auf Grund der Concilslehre zurückgewiesen werden, so gestatten uns doch die in den Artikeln gebrauchten Ausdrücke nicht, anzunehmen, der Verfasser wolle die Concilsdecrete nur in der allerdings berechtigten, von Franzelin und Crets betonten Ausdehnung (vgl. oben S. 643 f.) direct anrufen. Auch Jaugey (Science catholique 1893 S. 239 f.) verwendet gegen die Position der von d'Hulst gezeichneten freieren Schule eine Auslegung der Definition des Vaticanums, die an derselben dogmatischen Unklarheit und Ungenauigkeit leidet.

legung entschieden zurückweist, so liegt es doch nicht unwidersprechlich klar am Tage, daß man durch den Ausdruck cum omnibus suis partibus bis ins allerkleinste zu gehen genöthigt sei, zumal da an der fraglichen Stelle ausdrücklich der lateinischen Vulgata Erwähnung geschieht, bei der eine gewisse diesbezügliche Beschränkung immerhin am Platze ist'.

Eine gründliche Prüfung der beiden conciliaren Entscheidungen, die schon wegen ihrer redactionellen Eigenthümlichkeiten und der in beiden Concilien abweichenden Einfügung in den übrigen Context die größte Aufmerksamkeit erheischen, führt zur Ueberzeugung, daß die von Schmid erhobenen Einwendungen vollkommen berechtigt sind. Eine allseitige historische Darlegung der Genesis unserer Decrete ist uns durch die Veröffentlichung der authentischen Acten beider Concilien von Theiner und Granderath ermöglicht und wird hier angezeigt erscheinen, da, wie wir sehen, das hiehergehörige Material aus den Quellen noch nirgends vollständig zusammengestellt und gesichtet ist.

Forschen wir zunächst nach der Auffassung, welche bei den Vätern des vaticanischen Concils obwaltete, so erfahren wir, daß inbezug auf die Annahme der hl. Bücher und den Umfang des denselben zuerkannten Ansehens das Concil einfach die Lehre des Tridentinums wiederholen wollte. Der Reverendissimus Relator über die ersten Capitel der Constitutio de fide catholica, der Primas von Ungarn Johannes Simor, sprach sich über diesen Punkt unverhohlen aus: Quidnam hoc in capite statuatur, et quid in canone, ex adnotationibus patet, patet nimirum, quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur, et quod Deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholae loquuntur, de extensione inspirationis[1]). So stellt denn auch Granderath in seinen trefflichen Erläuterungen zu den dogmatischen Constitutionen des vaticanischen Concils[2]) die einfache Wiederholung der Lehre des Tridentinums als Ergebnis der Definition des Vaticanums hin: Ac de ambitu quidem (sacrae Scripturae) Concilium iterum proponit, quod Concilium Tridentinum proposuerat.

---

[1]) Coll. Lac. VII col. 86. [2]) Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani explicatae atque illustratae, Freiburg 1892, S. 47.

In der That, verfolgen wir im einzelnen die Absicht, welche bei Abfassung und Emendation des hieher gehörigen Decretes die Theologen und Väter leitete, so bestätigt sich diese Aufstellung vollkommen. In der am 11. Januar 1870 gehaltenen Sitzung der Deputatio de fide äußerte sich Franzelin, dem die Aufgabe zutheil geworden war, über Anordnung, Zweck und Stil des vorgelegten dogmatischen Schemas ausführlich zu handeln, folgendermaßen über unsern Fragepunkt: Quod vero ad extensionem inspirationis spectat, diserta appellatione ad Concilium Tridentinum significatur, eas partes credendas esse inspiratas, quas Tridentinum definivit esse sacras et canonicas. Quaestiones vero hactenus inter catholicos controversae de sensu, quo partes librorum in Tridentino decreto intelligendae sint, nec definiuntur nec attinguntur. Quoad extensionem ergo inspirationis nihil omnino definitioni Tridentinae superadditur[1]). In dem kurzen Rechenschaftsbericht über die Emendation des dogmatischen Schemas, welcher mit dem reformierten Schema der Congregatio generalis vorgelegt wurde, wird ebendasselbe hervorgehoben (ad cap. 2 schem. § 4): De sacrorum librorum inspiratione tenetur doctrina Concilii Florentini et Tridentini, atque illud tantum rejicitur, quod eidem aperte adversatur[2]). Es erklärt sich hieraus passend die fast gleichförmige Fassung der entsprechenden Decrete des Vaticanums und Tridentinums[3]).

Von einigem Interesse ist es indessen für uns, die verschiedenen Wandlungen zu beachten, welche das vaticanische Decret von der ersten Vorlage bis zur feierlichen Definition durchlaufen hat. In der ersten von den Theologen vorgelegten Fassung lautete es: Iterum declaramus et definimus, eosdem libros omnes cum omnibus suis partibus, quemadmodum in de-

---

[1]) Coll. Lac. VII col. 1621. [2]) Coll. Lac. VII col. 80, vgl. auch ebd. col. 522. [3]) Trid. sess. 4: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit . . A. S. — Vatic. sess. 3 c. 2: Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.

creto oecumenici Concilii Tridentini *continetur*, pro sacris et canonicis suscipiendos esse[1]). In bedeutend veränderter Gestalt erscheint sodann unser Paragraph, obwohl im Protokoll der über das 2. Capitel der constitutio dogmatica gehaltenen Berathung keine diesbezüglichen Emendationen verzeichnet sind, in dem Schema reformatum, welches in der Sitzung der Deputatio de fide vom 6. März angenommen und den Vätern des Concils vorgelegt wurde: Qui quidem libri integri, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, et in vulgata latina editione habentur, cum omnibus suis partibus, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt[2]). Hievon weicht endlich die definierte Fassung fast nur in der Wortstellung ab, sofern diese dem Tridentinum möglichst conformiert ist. Wir ersehen aus diesen Veränderungen, daß die Absicht des Concils, bezüglich der Inspiration insbesondere ihres Umfanges, nur die Definition des Tridentinums zu erneuern, immer schärfer zum Ausdruck gekommen ist[3]).

Wir werden also zur genauern Bestimmung der Bedeutung der conciliaren Entscheidungen letztlich auf eine sorgfältige Prüfung des Tridentinums angewiesen. Das in der feierlichen Sitzung des Tridentinums vom 8. April 1546 von der großen

---

[1]) Coll. Lac. VII col. 508. [2]) Coll. Lac. VII col. 1653 1655 72. [3]) Eine in den Generalcongregationen vorgeschlagene Emendation unseres Paragraphen verdient noch besondere Erwähnung, weil aus deren Verwerfung neuerdings hervorgeht, daß das Vaticanum in keiner Weise vom Tridentinum abweichen oder über dasselbe hinausgehen wollte. Es wurde vorgeschlagen, daß anstatt der im Tridentinum authentisch erklärten Vulgata nun bestimmter die von Clemens VIII promulgierte Vulgataausgabe aufgenommen werde. Die Antwort des Reverendissimus Relator Vincenz Gasser lautete: Auctor huius emendationis vult, ut addatur: Qui quidem libri integri, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, et in vulgata latina editione Clementis VIII auctoritate promulgata habentur, cum omnibus suis partibus etc. seu ut commemoretur editio vulgata facta per Clementem VIII. Sed haec emendatio non potest admitti, quia omnino res diversae sunt. Vulgata latina ab ipso Concilio declarata tamquam authentica, et emendationes factae per Pontifices subsequentes cum res sint omnino differentes, non debent confundi; eo minus debent, quia ut nostis in ipsa praefatione huius editionis anni 1592 dicitur, quod emendatio hucusque non omnibus numeris absoluta dici possit, et quod quaedam studio sint relicta, quae emendanda fuissent ex causis quae ibidem afferuntur. (Coll. Lac. VII col. 141 sq.)

Mehrheit der Väter angenommene Decretum de canonicis Scripturis unterscheidet sich in zwei wichtigen Abänderungen von dem zu Anfang der Berathungen vorgelegten Schema: Abänderungen, die ohne Zweifel den über dasselbe gepflogenen Verhandlungen seitens der Väter und Theologen ihren Ursprung verdanken. Erstens wird im feierlich definierten Decret ausdrücklich die Gestalt oder, wenn wir so sagen können, die concrete Existenzform der als sacri et canonici anzunehmenden Bücher bestimmt, während im vorgelegten Schema hiervon nicht die Rede war. Die im Kanon einzeln angeführten Bücher werden nämlich den Gläubigen unter Strafe des Anathems zur Annahme vorgestellt, ‚wie sie in der katholischen Kirche immer gelesen wurden und in der alten allgemein verbreiteten lateinischen Ausgabe enthalten sind[1]. Das Vaticanum hat hier nur den ersten Theil der Bestimmung ausgelassen und statt dessen auf den im Tridentinum enthaltenen Kanon der einzelnen Bücher hingewiesen. Zweitens erscheint im feierlichen Decret der Zusatz: integri, cum omnibus suis partibus.

Die beiden Abänderungen entsprechen nun aber thatsächlich den in den Vorberathungen vorgebrachten Wünschen der Concilsväter, soviel wir aus den leider lückenhaften Acten des Concils ersehen können. Gleich zu Beginn der Verhandlungen wurde als ein Heilmittel gegen die beim Gebrauche der hl. Schriften eingerissenen Missbräuche aufgestellt: habere unam tantum editionem veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et praedicationibus[2]. Die Annahme der Vulgata als der authentischen Bibelausgabe der Kirche war denn auch von Anfang an gemeinsamer Wunsch der Väter[3].

---

[1]) Abgesehen von der wesentlich verschiedenen Gedankenfolge, welche im Schema obwaltete, waren die Worte selbst betreffs der Annahme der Bücher dem Sinne nach viel allgemeiner: omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor . . summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur, suscipique ab omnibus Christi fidelibus statuit et decernit. (Theiner, Acta authentica Conc. Trid. I S. 66b.) [2]) Theiner I 64b. [3]) Wir stellen die hauptsächlichsten Aeußerungen der Väter hierüber aus den Acten des Concils zusammen. Aus der ersten Particular-Congregation vom 23. März notieren wir: Fanensis respondit: quod nos recipimus vulgatam edi-

Den Grundsatz, von welchem das Concil in dieser ersten und wichtigsten Entscheidung sich leiten ließ, hat Pallavicini unübertrefflich klar in seiner Vertheidigung des Concilsdecretes gegen Paolo Sarpi (lib. 6 c. 17) dargelegt. Er ist in classischer Kürze in dem Decretum de editione et usu sacrorum librorum selbst angedeutet: haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est. Dieser theologische Grund der Gewissheit, nämlich der fortwährende Gebrauch in der vom Geiste Gottes geleiteten Kirche konnte für keine Ausgabe, für keine Uebersetzung, auch nicht für die Septuaginta, welche indes gleich von Anfang ehrende Erwähnung fand, und endlich selbst nicht für den Originaltext in demselben Maße angeführt werden als für die Vulgata. ‚War diese nämlich allgemein seit der Zeit Gregors des Großen in der Kirche gebraucht, und einstimmig von den größten Leuchten derselben angewendet, so musste die göttliche Vorsehung dieselbe

---

tionem, quae ab Hieronymo et ab Ecclesia semper recepta est et est antiqua .. Item recepta est vulgata tanquam authentica: aliae autem non rejiciuntur, quia et illae etiam bonae, sed ista melior. (Theiner I S. 70b.) Aus der General-Congregation vom 1. April: Tridentinus dixit: Placet quod fiat una editio bibliorum, quae pro authentica recipiatur; ceterae autem rejiciantur. Fanensis (defendens) ait: Animadvertere debent Patres, quod nos non dicimus esse abusum habere plures editiones, cum id semper hactenus in Ecclesia toleratum sit et hodie tolerari potest .. sed dicimus, abusum esse habere plures editiones ut authenticas, et illis in praedicationibus disputationibus uti: hanc itaque vulgatam uti authenticam recipimus (Theiner I S. 79a). In der General-Congregation vom 3. April erfolgte die Schlussverhandlung: Tunc primus praesidens rogavit sententias, an vulgata tantum editio recipi deberet et de aliis nullam fieri in decreto mentionem: placuit omnibus propositio .. Rogantur deinde, an placeret haberi unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, graeco sc. hebraeo et latino, qua omnes utantur pro authentica. Card. Tridentino placet, demptis illis verbis graeco, hebraeo et latino. Card. Giennensi placet, demptis verbis, in unoquoque idiomate, graeco sc. hebraeo et latino. — Cumque longe maior pars probasset sententiam Giennensis, ita conclusum fuit (Theiner I S. 83b). Richtig zeichnet also Pallavicini (Istoria del Concilio di Trento. Milano, Giuseppe Marelli 1745. I lib. 6 c. 15 p. 641) den Vorgang: Mentre s'esaminava il decreto sopra l'accettazione delle Scritture e delle tradizioni divine, non si tralasciava di tener Consiglio intorno ai rimedi degli abusi. Era concorde giudicio, che la Traslazione Volgata s'antiponesse ad ogni altra.

frei erhalten von Irrthümern in Sachen des Glaubens und der Sitten, um die Kirche selbst davor zu bewahren, welche sich jener Uebersetzung bediente'[1]). Man wollte keineswegs die Originaltexte oder andere Uebersetzungen verwerfen, aber sie konnten nicht Gegenstand einer Approbation sein, wie das Concil sie geben wollte, um daraus wie aus einem unfehlbar gesicherten Schatze des Wortes Gottes die Beweise und Zeugnisse für die festzustellenden Lehren zu schöpfen[2]). Von Anfang an war also die Absicht der Väter dahin gerichtet, nicht etwa nur im allgemeinen die heiligen Schriften, wie sie durch Gottes Geist eingegeben waren, als heilige und kanonische anzunehmen, sondern dieselben in einer concreten Form, nämlich in der von der Kirche immer gebrauchten Vulgata, als Glaubensquelle, als göttliches Wort den Entscheidungen zugrunde zu legen.

Bemerkenswert für uns ist nur, daß diese Tendenz, welche zunächst nur in den Reformvorschlägen für Abstellung der Missbräuche ausdrücklich hervortrat, dann auch in der verschiedentlichen Umgestaltung des vorgelegten dogmatischen Schemas sich geltend machte. Leider sind uns die einzelnen Formen, durch welche das Schema in den hierin entscheidenden Berathungen der Theologen des Concils hindurchgieng, nicht bekannt. Die erste Spur des in der gedachten Richtung veränderten Schemas liegt uns in der am 6. April (also zwei Tage vor der feierlichen Sitzung) vor dem zweiten Präsidenten gehaltenen Particular-Berathung vor[3]), in welcher dieser erklärte: Nos sequimur canonem Ecclesiae, non canonem Hebraeorum: cum igitur dicimus *canonici*, intelligimus de canone Ecclesiae. Quare in decreto posita sunt ea verba, *prout in vulgata latina editione habentur*. Das anfänglich vorgelegte dogmatische Schema war also durch die stille Arbeit der Theologen, in deren Verlauf uns die Acten des Concils keinen Einblick verschaffen, dahin abgeändert worden, daß man zunächst als die erste, ehrwürdigste Glaubensquelle die Bücher des Alten und Neuen Testamentes, cum utriusque unus Deus sit auctor, annahm und dieselben dem kirchlichen Kanon entsprechend einzeln aufzählte.

---

[1]) Pallavicini aaO. l. 6 c. 17 p. 656. [2]) Vgl. Franzelin Tract. de Script. Thes. 18 n. 3. De argumento, quod Patres ipsi Tridentini tamquam suae definitionis fundamentum indicabant. [3]) Theiner I S. 86b.

Hierauf wurden dieselben Bücher als heilige bindende Glaubensnorm (pro sacris et canonicis) nicht mehr blos im allgemeinen, sondern in der von der Kirche unter dem Beistand des heiligen Geistes unversehrt erhaltenen concreten Form der Vulgata allen Gläubigen unter Strafe des Anathems zur Annahme vorgestellt. So konnte endlich das Concil mit größter Bestimmtheit auf die Quelle hinweisen, aus der es schöpfen werde bei Erneuerung der Lehre und Sitten in der Kirche. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa Synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura.

Was den Zusatz: *integri, cum omnibus suis partibus,* angeht, so hat man mit Recht wenigstens den letzten Theil desselben historisch aus dem mehrfach in den Congregationen geäußerten Wunsche der Väter erklärt, es möchten gewisse von den Häretikern verworfene Perikopen der Evangelien, wie Luc. 22, 43 44. Mc. 16, 9 ff. Joh. 8, 1 ff. namentlich hervorgehoben werden[1]). Zwar ergab die Abstimmung über die am Decretum de canonicis Scripturis vorzunehmenden Veränderungen in der Congregatio generalis vom 1. April inbezug auf den gedachten Vorschlag ein negatives Resultat: Fragmenta evangeliorum quod exprimantur placet 17, quod non exprimantur 34[2]). Allein in dem veränderten der Congregatio generalis vom 5. April vorgelegten Schema war dennoch jenem Wunsche Rechnung getragen, indem, wie es scheint, bei Erwähnung der Evangelien die nähere Bestimmung beigefügt war: prout in Ecclesia leguntur[3]).

Der Cardinal von Trient fand nun hierin die Unzukömmlichkeit, welche auch von andern anerkannt wurde, daß man durch diesen Zusatz, mit welchem die genannten Perikopen der Evangelien geschützt werden sollten, dahin gekommen sei, das ganze Evangelium in Frage zu stellen, weil nicht alle Theile des Evangeliums in der Kirche gelesen würden. Und doch war früher, um jeder Verstümmelung vorzubeugen, selbst der Vorschlag ge-

---

[1]) Theiner I S. 72b. Entsprechende deuterokanonische Partien des Alten Testamentes, wie zB. aus dem Buche Esther und Daniel werden nirgends erwähnt. [2]) Theiner I S. 79a. [3]) Ebd. 84b.

macht worden, die Zahl der Capitel der Evangelien genau anzugeben. Von zwei Bischöfen wurde deshalb die Emendation empfohlen, in dem Ausdrucke: evangelia prout in Ecclesia leguntur, das allgemeine Wort acceptantur oder habentur einzusetzen. Welche Verwendung diese Vorschläge seitens der Legaten, die die letzte Hand an das Decret legten, gefunden, läßt sich nur aus der feierlich definierten Form desselben ersehen, weil weder in der Congregatio generalis vom 6. April noch in der vom 7. April, in welch letzterer die zu veröffentlichenden Decrete endgiltig festgestellt wurden, unserer Clausel in den Acten Erwähnung geschieht. Der schließlich gewählte Ausdruck: integri, cum omnibus suis partibus, der im feierlichen Decret erscheint, begegnet aber, wie leicht ersichtlich, vortrefflich den betreffs der Evangelien vorgebrachten Bedenken. Auf der einen Seite sind die angezweifelten Evangelienabschnitte gesichert durch die Formel cum omnibus suis partibus, andererseits kann kein anderer wesentlicher Bestandtheil in Zweifel gezogen werden wegen des beigefügten: integri. Die Redactoren erachteten aber schließlich diese näheren Bestimmungen nicht nur für die Evangelien, sondern für alle Bücher für angezeigt. Aehnliche Zweifel wie bei den Evangelien konnten ja auch bei anderen Büchern erhoben werden. Deshalb setzten sie unsere Clausel nicht zu den Evangelien insbesondere, sondern dehnten sie auf alle Bücher aus.

Somit steht mit hoher Wahrscheinlichkeit historisch fest, welchen Sinn die Worte integri, cum omnibus suis partibus nach der Meinung der Concilsväter hatten. Alle Bücher sollten vollständig, sowie sie immer im Gebrauche der Kirche gewesen (legi consueverunt) und in der Vulgata enthalten waren, als heilig und kanonisch gelten, so daß es vollkommen unstatthaft wäre, irgend einen bedeutenderen, im Hinblick auf den Endzweck des Decretes wichtigen Theil der Vulgata zurückzuweisen. Namentlich aber sollten einige von den Häretikern verworfene Abschnitte (partes), betreffs derer auch bei Katholiken sich Zweifel äußerten, wie die genannten Evangelienperikopen ausdrücklich in Schutz genommen werden. Die Formel cum omnibus suis partibus hat also höchst wahrscheinlich, trotz ihrer allgemeinen Natur, die angeführte engere Bedeutung. Es ist historisch nicht begründet, ihr eine weitere oder gar unbegrenzte Ausdehnung zu geben, zugleich aber auch unnöthig, weil der Beisatz integri hinlänglich

jene Vollständigkeit der hl. Bücher sichert, welche die Väter jedenfalls verstanden wissen wollten.[1])

Nunmehr ist es uns ermöglicht, das so vielfach angezogene Decret des Tridentinums in Hinsicht auf seine Beweiskraft für die volle Irrthumslosigkeit der Schrift zu prüfen. Dasselbe erweist sich historisch, wie wir gesehen haben, als eine feierliche Erklärung der göttlichen Auctorität und Authentie der hl. Bücher in ihrer mit der Vulgata gegebenen concreten Gestalt.[2]) Aus der logischen Prüfung des Satzes ergibt sich dasselbe Resultat. Direct müssen nämlich die Worte des Concils, in Kraft der in den Satz eingefügten Apposition: prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, auf die hl. Bücher in der Vulgata bezogen werden. So aber umfaßt der Satz zwei Theilgedanken, die sorgfältig festzuhalten sind: erstens, die Bücher in jener Vollständigkeit und jener Form, wie die Vulgata sie enthält, sind heilig und kanonisch, d. h. gött-

---

[1]) Aus dieser geschichtlich sehr wahrscheinlichen Genesis des Terminus cum omnibus suis partibus ergibt sich auch, daß es nicht vollkommen dem Tenor des Decretes entspricht, wenn man den Umfang der vom Concil erklärten Authenticität der Vulgata an dem Maßstabe der Formel cum omnibus suis partibus darthun will. So zB. Franzelin und viele andere. Ergo partes omnes prout in veteri vulgata latina editione habentur, declarantur secundum sensum profectae a primo scriptore inspirato. Quaestio igitur tota ad illud revocatur, quid in Concilii definitione nomine partium librorum intelligatur (Tract. de script. th. 19 p. II n. 1). Vgl. auch Crets aaO. S. 268. Historisch richtiger wird die Frage gestellt, in welchem Sinne und Grade das Concil die Vollständigkeit der Bücher (integri) genommen wissen will. Man bemerke auch, daß der Terminus partes kaum passend gewählt wäre zur Bezeichnung einzelner Stellen und nebensächlicher Bemerkungen. [2]) Die Form, in welcher Bischof Vincenz Gasser bei Berathung des entsprechenden vaticanischen Decretes die Definition des Tridentinums wiedergab, bestätigt unsere Auffassung: Et quidem primo dicitur, quinam sint libri sacri et canonici; sc. sunt nominatim ii, qui in decreto concilii Tridentini de Scripturis canonicis nominantur; et *quoad ipsos libros sunt ii, qui in Vulgata latina habentur cum omnibus suis partibus integri.* Und bald darauf: Concilio Tridentino res erat cum Protestantibus, qui quosdam libros sacros expungebant ex canone, et quoad alios libros quasdam partes saltem ex libris illis expunctas esse volebant. Proinde mens concilii nulla alia erat, quam ut enuntiaret, quod omnes libri veteris et novi Testamenti recensiti prout in vulgata latina habentur integri, sacri et canonici habendi sint (Coll. Lac. 7 col. 138 139).



liche Glaubensquelle; zweitens, sie sind dies, weil sie im wesentlichen mit dem Original, dem ja allein ursprünglich dieser Charakter zukommt, übereinstimmen. Logisch unstatthaft erscheint uns die Auffassung, daß das Concil zunächst und direct die göttliche Autorität oder Authentie der hl. Schriften im Original ausgesprochen und dann die Authentie der Vulgata gleichsam erklärend beigefügt habe. Der Satz müßte dann logisch folgendermaßen aufgelöst werden: erstens, die Bücher sind vollständig mit allen ihren Theilen als heilig und kanonisch anzunehmen, wie sie von den Hagiographen niedergeschrieben worden sind; zweitens, im wesentlichen sind diese Originale in der Vulgata unversehrt und unverfälscht enthalten[1]).

Bei dieser letzten logischen Auffassung des Satzes wäre allerdings die Grundlage gegeben, auf welcher eine Beweisführung für die Unfehlbarkeit aller auch der kleinsten Bestandtheile der Schrift sich erheben könnte. Man könnte nämlich behaupten, in den Worten und in der Geschichte des Concils sei gar keine Beschränkung angedeutet, sofern nämlich nicht direct von der Vulgata, sondern vom Original die Rede sei, somit müsse der Ausdruck integri cum omnibus suis partibus auf das Kleinste ausgedehnt werden. Hierauf könnte man nun unzweifelhaft er-

[1]) Bei Franzelin finden wir nach einigen philosophischen Bemerkungen über die Authentie eines Originals und einer Uebersetzung im allgemeinen, die wir gerne anders gefaßt sähen, bezüglich der Erklärung des Tridentinums dieselbe Anschauung. Schon bei Anführung der einzelnen Bücher im Kanon wird nach Franzelin implicite die Vulgata feierlich aufgenommen; ausdrücklich aber richtete sich sodann die Definition des Concils auf die Bücher unter der Vulgataform. Si nominatim de Tridentina canonis definitione loquamur, ea hypothesis quoad vulgatam latinam editionem non solum reipsa obtinebat; sed Concilium etiam expresse suam canonis definitionem referebat ad libros, ut exstabant sub forma illius editionis: si quis libros integros etc. Ergo saltem indirecte jam per definitionem canonis authentica declarata est editio latina vulgata, sub cujus forma libri et librorum partes pro canonicis suscipi jubebantur. Hanc deinde authentiam Concilium paragrapho sequenti declaratione etiam directa proposuit (tr. de Scriptura th. 18 p. II n. 2). Ein gewisses Schwanken in der Auffassung scheint allerdings bemerkbar, wenn wir in der folgenden 19. These (p. II n. 1) lesen: Jam primum decretum sess. 4 de libris canonicis, ut diximus in thesi antecedenti, saltem indirectam continet declarationem authentiae veteris editionis vulgatae.

widern, selbst bei Annahme jener logischen Auslegung der Worte sei der Schluss noch nicht berechtigt, weil nicht positiv dargethan werde, daß die angewendeten allgemeinen Ausdrücke wirklich in ihrer strengsten Allgemeinheit zu fassen seien. Allein vor allem ist entgegenzuhalten, daß die zugrunde liegende Auffassung des Decretes weder durch die Genesis desselben historisch noch durch die speculative Prüfung des Satzes logisch bestätigt wird.

Halten wir uns nun an die historisch und logisch einzig begründete Auslegung der Worte, so kann man offenbar unser Decret zum Beweise für die Irrthumslosigkeit der einzelnen Theile der Schrift nur in dem Umfange anführen, in welchem die Vulgata selbst von dem Concil als authentisch anerkannt worden ist. Mit andern Worten: alle Bücher in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen sind nach dem Grade und Maßstabe für heilig und kanonisch feierlich erklärt, wie die Kirche die Vulgata als authentisch in ihrer Definition aufgenommen hat. Darüber geht die Definition streng genommen nicht hinaus. Nun aber hat sich seit den Tagen des tridentinischen Concils unter den ersten theologischen Autoritäten mit der größten Bestimmtheit die Ueberzeugung erhalten, daß das Concil die Vulgata nicht in allen, auch den kleinsten und nebensächlichen Punkten für authentisch aufgenommen hat. Pallavicini hat die besten historischen Zeugnisse dafür aus den Briefen der Legaten des Concils und aus den Erklärungen der beim Concil hochgeachteten Theologen, insbesondere des gelehrten Andreas Vega zusammengestellt[1]). Franzelin führt in der citierten 19. These seines Tractatus de Scriptura den dogmatischen Beweis und bestätigt die verfochtene Annahme durch die Autorität der rühmlichsten theologischen Namen seit dem Concil. Wir brauchen dem nichts hinzuzufügen. Es ergibt sich uns daher die Schlussfolgerung, daß eine directe Berufung auf das tridentinische (oder auch vaticanische) Decret für die absolute Irrthumslosigkeit der Schrift als wirkungslos erscheinen muss[2]).

---

[1]) AaO. B. 6 Cap. 17 S. 633 ff. Vgl. hierzu indes die von uns aus dem Büchlein Batiffols (La Vaticane de Paul III à Paul V) hervorgehobene Declaratio S. Congreg. interpr. Conc. Trid. vom 12. Januar 1576 (diese Ztschr. 1891 S. 779). Dieselbe zeigt, daß auf dem Concil und gleich nach demselben auch die entgegengesetzte rigorose Auffassung sich geltend machte. [2]) Noch weniger aber kann es gebilligt werden, wenn



Auch die Worte *cum omnibus suis partibus* können nicht zum Zwecke einer solchen Berufung gepresst werden. Dieselben würden zwar an sich genommen, sofern anderwärts nicht eine Beschränkung festgestellt werden könnte, geeignet sein, die größte Allgemeinheit auszudrücken. Allein in dem Decret nehmen sie naturgemäß zum mindesten jene Einschränkung an, welche dem Ganzen eigen ist. Hiernach können wir uns auch nicht einverstanden erklären mit der Argumentation Schmids[1]): Nihilominus, dum. id ageret (s. synodus), in edendo hoc decreto iis verbis usa est, quae omnes Scripturae partes ex aequo, complecterentur, tum ea, quae stricte dogmaticae sunt, tum quae ad fidei morumque doctrinam parum aut nihil spectare videntur. Manet ergo libros nostros a sancta synodo in omnibus suis partibus dici sacros et canonicos. Daß der Terminus partes nicht auf irgendwelche deuterokanonischen Theile beschränkt werden dürfe, mag, wenn wir von dem historischen Ursprung desselben absehen, zugestanden werden. Daraus ergibt sich aber noch lange nicht die Nothwendigkeit der Ausdehnung auf jede kleine Angabe in der Schrift. Handelt es sich präcis um die partes der Vulgata, so ist diese Nothwendigkeit ohnehin historisch und dogmatisch ausgeschlossen.

Wir dürfen hier den dem dogmatischen Decret entsprechenden Kanon[2]) des Vaticanums nicht übergehen, weil derselbe

---

man im Eifer, die gegnerische Behauptung von der Möglichkeit kleiner Irrthümer in der Schrift in directen Widerspruch mit den Concilsdecreten zu bringen, die Zwischensätze, welche von der Vulgata handeln, einfach weglässt. Ein solches auch formell tadelnswertes Verfahren begegnet uns im zweiten der oben erwähnten Artikel der Civiltà Cattolica über die Encyclica und die biblische Frage. Ora un tal principio ripugna apertamente a' decreti della Chiesa. Infatti, secondo il Concilio Tridentino tutti e singoli i libri del vecchio e nuovo Testamento . . debbono ritenersi tutti interi con tutte le loro parti come sacri e canonici. Der Autor citiert dann das tridentinische Decret und den vaticanischen Kanon folgendermaßen: Si quis autem *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus* . . pro sacris et canonicis non susceperit; Anathema sit. Si quis sacrae Scripturae libros integros *cum omnibus suis partibus* divinitus inspiratos esse negaverit; Anathema sit. Hierzu die eigenthümliche Verweisung auf Sess. 3 cap. 2 De Revelatione.

[1]) De inspirationis Bibliorum vi et ratione (Brixen 1885) S. 5 f.

[2]) Canon 4 de revelatione: Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus re-

gegen die ganze von uns vorgetragene Grundauffassung des vaticanischen Decretes geltend gemacht werden könnte. In demselben wird nämlich die Apposition, welche wir für die Bestimmung des Sinnes unseres Decretes wesentlich erachten, prout in veteri vulgata latina editione habentur, einfach übergangen. Das Concil scheint also wenigstens durch den Kanon seine Definition auf die Bücher und alle ihre Theile nicht unter der beschränkenden Form der Vulgata hinzurichten. Es steht indessen fest, daß durch die Canones regelmäßig nur die in den Decreten vorgetragene Lehre kurz zusammengefaßt und deren Annahme sanctioniert werden sollte. Spricht also das Concil im 4. Kanon von den Büchern und allen ihren Theilen, so sind offenbar concret dieselben verstanden, welche im dogmatischen Decret gemeint waren. Es kommt hinzu, daß, wie wir oben von Franzelin vernommen, schon in der Recension der einzelnen Bücher das Concil implicite die Bücher unter der Vulgataform verstanden wissen wollte. Hierauf wird aber auch in unserm Kanon ausdrücklich hingewiesen durch die Clausel: prout illos sancta Tridentina synodus recensuit. Das genügt, um die Nothwendigkeit auszuschließen, den Worten des Kanons eine größere Tragweite beizulegen als der im dogmatischen Decret enthaltenen Entscheidung.

Endlich dürfte man vielleicht auf die oben angeführten Worte des gelehrten Referenten der deputatio de fide, des Bischofs Vincenz Gasser, hinweisen, um die Annahme zu begründen, auf dem Concil vom Vatican habe man die Ueberzeugung von einem weiteren Umfange der über die Inspiration gegebenen Bestimmungen gehegt. Bischof Gasser anerkennt, daß gewisse Interpretationen über nicht religiöse, rein historische Abschnitte der Schrift gegen das Dogma der Inspiration verstoßen können. In diesem Falle sei in Kraft des Decretes über die katholische Auslegungsnorm der Kirche das Recht gesichert, über solche Interpretationen ein Urtheil zu sprechen, weil es sich dann um eine

censuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s. Dieser Kanon ist auffallender Weise bei der in der Sitzung der Deputatio de fide vom 6. März 1870 erfolgten Annahme der Canones zum Cap. 2 de revelatione gänzlich übergangen. In protocollo referuntur tamquam canones probati soli tres primi ex quatuor, qui Congregationi generali proponebantur (Anmerkung Granderaths Coll. Lac. 7 col. 1655).

res fidei handle. Nun aber scheint in solchen Stellen profaner Natur ein Verstoß gegen das Dogma der Inspiration nur möglich durch die Leugnung der Inspiration oder Irrthumslosigkeit dieser Stellen. Somit, könnte man vielleicht vorschnell schließen, erachtete Bischof Gasser die Inspiration und Irrthumslosigkeit aller Theile der Schrift durch die Definitionen des Vaticanums hinlänglich in Schutz genommen. Doch es ist leicht ersichtlich, daß der Bischof seine Worte in die conditionelle Form kleidet und nicht die Frage berührt, ob in Wirklichkeit eine Bezweiflung oder Verwerfung der Richtigkeit einer historischen Angabe immer gegen das Dogma der Inspiration gerichtet sei. Die Entscheidung dieser Frage hängt eben von den theologischen Beweisen für die Ausdehnung der Inspiration, auch speciell von der dogmatischen Auffassung der Concilsdecrete über die kanonischen Bücher ab. Die Erklärung Gassers berührt also in keiner Weise die principielle Auffassung dieser Decrete. Welche Auffassung er selbst vertrat, können wir aus seinen oben angeführten Bestimmungen über das Verhältnis des Vaticanums zum Tridentinum deutlich erkennen.

Eine willkommene Bestätigung der von uns vertretenen Anschauungen glauben wir darin zu finden, daß **Franzelin**, wohl einer der besten Beurtheiler der dogmatischen Bedeutung unserer Decrete[1]), nirgends in seinen Tractaten gerade diese Entscheidungen anruft, um die Lehre von der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift, die er übrigens mit aller Entschiedenheit vertheidigte[2]), theologisch zu stützen[3]). Er sucht hiefür nach andern Anhalts-

[1]) Welchen bedeutenden Einfluss Franzelin als Theologus Pontificius beim vaticanischen Concil auf die Vorbereitung des dogmatischen Schemas ausgeübt hat, läſst sich nicht nur aus der oben schon erwähnten lichtvollen und großartig angelegten Erläuterung beziehungsweise Vertheidigung des Schemas ermessen, sondern ergibt sich auch aus dem im Protokoll der Sitzung der deputatio de fide vom 7. Januar 1870 verzeichneten Verlangen der Deputierten: Voluerunt (Patres), theologum, *qui ultimam manum schemati admovit*, de eo proxima sessione disserere, atque tres Deputationis Patres ab Eminentissimo Praeside eligi, quibus opus reformandi schematis mandetur (Coll. Lac. 7 col. 1647). [2]) Vgl. Symbole ad tract. de Script. p. I n. 1. Non ignoro, unum vel alterum theologum (loquor de paulo vetustioribus) repertum fuisse, qui ad huiusmodi minutissima inspirationem extendi, *ausus fuerit negare.* [3]) Mit vollständiger Klarheit hebt Crets (aaO. S. 268 275) die hier inbetracht kommende Unterscheidung der einzelnen Sätze des Vaticanums hervor. Quocirca concedimus, probari non posse per vocem *partes* hic

punkten in den Worten des vaticanischen Concils, und zwar, wie wir hervorheben müssen, in jenen Worten, welche offenkundig direct von der hl. Schrift selbst, mit Absehen von jeder Abschrift oder Uebersetzung handeln. Das Vaticanum gibt den Grund an, weshalb die von der Kirche angenommenen Bücher heilig und kanonisch sind. Das trifft natürlich das Wesen der Bücher, insofern sie aus Gottes Eingebung hervorgegangen sind.

Der Grund liegt nicht in einer gewissen Approbation der Kirche, noch in der irrthumslosen Mittheilung der Offenbarungswahrheit, sondern in der einzigartigen Wirksamkeit Gottes auf die Entstehung der Bücher: propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem. Der Ausdruck conscripti, so argumentiert Franzelin[1]), muss nun einfach und natürlich auf alle einzelnen Sentenzen ausgedehnt werden; denn er legt den Gedanken von einer continuierlichen, nicht unterbrochenen Einwirkung der Inspiration auf die ganze conscriptio nahe. Ferner, wenn das Concil Gott als Urheber der heiligen und kanonischen Bücher bekennt, so wird ohne Zweifel jener Terminus sacrum et canonicum ebensoweit ausgedehnt werden müssen, als im Munde des Herrn und der Apostel der Ausdruck Scriptura reichte, welcher immer eine heilige, göttliche Autorität und Glaubensnorm einführt. Nun aber finden wir in den Evangelien und apostolischen Schriften die Anwendung des Wortes γραφή im weitesten Sinne auch auf minder bedeutende und indifferente Angaben in den Büchern des alten Testamentes ausgedehnt. Selbst wenn man von dem den drei Concilien von Florenz, von Trient und vom Vatican gemeinsamen Grundbekentnis ausgeht: unus Deus est auctor utriusque Testamenti, scheint man durch einfache Analyse des Ausdruckes zu demselben Schlusse gedrängt zu werden. Dem Autor eines Buches muss alles das zugeschrieben werden, was dem Buche wesentlich, was in demselben an sich beabsichtigt ist. In historischen, didaktischen, legislativen, ästhetischen Büchern nun scheinen vor allem die Sentenzen selbst, die Wahrheiten, welche ausgesprochen werden, zu jenem wesentlichen, beab-

---

indiscriminatim designari quaelibet etiam minutissima incisa, quae in Scripturis occurrunt. — Advertimus laudatam Synodum, ubi ex professo proclamat divinam originem sacrorum librorum, illos considerare independenter a qualibet versione vel exemplari.

[1]) Tract. de Script. thes. 3 p. 1 n. 1.

sichtigten Theile (pars formalis) des Buches zu gehören. Naturgemäß muss also die Urheberschaft Gottes auf alle einzelnen Enuntiationen der hl. Bücher ausgedehnt werden, womit die Unfehlbarkeit alles Einzelnen gesichert ist.

Durch diese und ähnliche Betrachtungen wird nun gewiss unwiderleglich dargethan, die von den Concilien gebrauchten Formeln seien ihrer Natur nach geeignet und bergen in sich objectiv die Tendenz, die Inspiration auf alle einzelnen Enuntiationen auszudehnen. Allein da das klar entscheidende Wort fehlt, es müsse bis zum äußersten gegangen werden, so wird es immer Theologen geben, die sorglich nach dem positiven Grunde fragen werden, der sie nöthige, die letzte Consequenz zu ziehen. Man wird begierig nach Gegengründen greifen, welche eine Beschränkung der Ausdrücke angezeigt erscheinen lassen, eine Beschränkung, welche die Worte an sich zweifelsohne zulassen. Man kann ja doch immerhin in voller Wahrheit sagen, dass die Bücher unter Eingebung des hl. Geistes geschrieben sind, wenn auch in gewissen nebensächlichen Aussagen der hl. Schriftsteller sich selbst überlassen gewesen wäre. Mehr noch wird man mit vollem Recht Gott als den Urheber aller hl. Bücher bekennen, wenn auch nicht jede eingestreute nebensächliche Bemerkung auf ihn zurückgeführt werden könnte[1]).

Aehnliche Vorbehalte wird man nicht leicht auch dem in neuern dogmatischen Abhandlungen vorgetragenen Schriftbeweis gegenüber beseitigen können, den wir hier im ganzen als bekannt voraussetzen. Es ist allerdings einzuräumen, dass Christus und die Apostel nicht nur die Schrift oder ganze Bücher im allgemeinen, sondern auch einzelne Theile und Texte derselben mit der geheiligten Formel ‚die Schrift' citieren, die eine alles überwiegende göttliche Autorität in sich schließt. Allein es handelt sich doch meist um wichtige die göttliche Offenbarung oder Heilsgeschichte, namentlich aber die messianische Vorbereitung betreffende Stellen. An jenen Stellen, wo anscheinend ganz indifferente Erzählungen angeführt werden, sind es doch wesentliche Bestandtheile der göttlichen Heilsführung, wie zB. das Wandeln unter der Wolke

---

[1]) Vgl. Schmid, diese Ztsch. 1886 S. 156. Was Crets (aaO. S. 273) vorbringt, um die Nothwendigkeit der strengsten Fassung des Begriffes der Autorschaft darzuthun, ist wenig überzeugend.

(1 Kor. 10), die Einführung Melchisedechs in die hl. Geschichte (Hebr. 7). Wenn Schmid[1]), der diese und die folgenden Beispiele nach dem Vorgange von Franzelin anführt[2]), hervorhebt, dass Christus und die Apostel manchmal aus einzelnen Wörtern und unbedeutenden Wendungen wichtige Wahrheiten ableiten (wie Matth. 22, 32, Apg. 13, 34, Hebr. 12, 26), so trifft dies den Kern der Sache nicht. Es ergibt sich nur, daß häufig, insbesondere bei prophetischen, in hohem Grade inspirierten Worten, manchmal ein einziges Wort eine tiefe und ungeahnte Bedeutsamkeit habe. Werden aber zuweilen ganz nebensächliche Bemerkungen in übrigens rein geschichtlichen und profanen Stellen wirklich als Aussprüche angeführt, die eine göttliche Gewähr haben, und aus denen mit Gewissheit andere Wahrheiten abgeleitet, nicht blos illustriert werden, so handelt es sich meistens um die dem alten Testamente eigene Typik. Wir werden dann auf Grund der Aussage der neutestamentlichen Schriftsteller gewiss, daß auf jene kleinsten indifferenten Bemerkungen nicht blos die Inspiration, sondern auch eine gewisse Vorsehung sich erstreckte, wodurch zukünftige Dinge und Ereignisse des Heilswerkes angekündigt wurden. Wir dürfen selbst im allgemeinen annehmen, daß eine solche Einwirkung Gottes auch auf manche Texte gieng, von welchen die inspirierten Schriftsteller uns kein besonderes Zeugnis gegeben haben. Allein Gewissheit haben wir doch nur bezüglich der Stellen, die eine solche typische Erklärung im neuen Testamente wirklich erfahren haben; und jedenfalls darf eine Ausdehnung auf alle die kleinsten Dinge und Texte des alten Testamentes als unbewiesen hingestellt werden.

Mit weit höherer Berechtigung kann man insbesondere gegen eine Verwendung der Worte des Völkerapostels an seinen Schüler Timotheus (2 Tim. 3, 15 f.), wie sie Schmid[3]) und Crets[4]) durchführen, Einspruch erheben. Es ist zwar durchaus richtig, daß nach dem auch sonst bei Paulus vorkommenden Gebrauch der Ausdruck γραφή an unserer Stelle nicht blos die Gesammtheit der hl. Schriften, sondern auch einzelne Schriftabschnitte und selbst

---

[1]) De inspir. S. 11. [2]) Es muss bemerkt werden, daß Franzelin (aaO. Th. 1 p. III n. 1 c) durch die angeführten Beispiele nicht so sehr die weiteste Extension, als vielmehr die größte Intension der Inspiration darthun will. [3]) De insp. S. 20 ff. [4]) AaO. S. 277 f.

Schrifttexte bezeichne. Dafür spricht entschieden das beigefügte distributive Pronomen *πᾶσα*, ‚jegliche Schrift von Gott eingegeben‘, das naturgemäß mindestens auf die einzelnen Bücher, dann aber auch auf einzelne Theile derselben hinführt[1]). Allein von einer Ausführung bis in die kleinsten Abzweigungen des Textes profaner Natur scheinen uns die Worte des Apostels selbst abzuhalten, daß jegliche Schrift geeignet ist zur religiösen, christlichen Pädagogie. Ruft man mit Crets[2]) den Grundsatz an: ubi Paulus non distinguit, nec nos distinguere debemus, so läßt sich entgegenhalten, daß man bei manchen sehr allgemein gehaltenen Aussprüchen der Schrift durch Anwendung dieses Grundsatzes nicht zur richtigen Auslegung gelangt. Viele derartige Sentenzen beanspruchen eben ihrer Natur und den allgemeinen Redegesetzen nach nur eine moralische Universalität. Es bleibt aber immer eine gezwungene und vor allem hier im Sinne des Apostels wenig begründete Erklärung, wenn man unter Berufung auf Röm. 15, 4 behauptet, der Apostel erachte, alle auch die nichtreligiösen Bemerkungen der Schrift als indirect dienlich zur religiösen Unterweisung, weil sie eben wie eine natürliche Schale den eigentlichen Kern des Schriftwortes umgeben. Hiemit soll nicht geleugnet werden, daß man passende und überzeugende Analogiegründe vorbringen kann, weshalb Gott seine übernatürliche Erleuchtung und Eingebung auf alles einzelne ausdehnen wollte, sofern einmal positiv der Beweis für die Thatsache dieser alles umfassenden Inspiration erbracht ist[3]).

Gegen alle die Ausflüchte nun, welche mit mehr oder weniger Berechtigung ein nur der stringenten Beweisführung weichender Skeptiker anführen könnte, muss denn zuletzt das alles entscheidende Ansehen der in diesem Punkte unzweideutigen Traditionslehre eingeführt werden. Dadurch wird denn auch, gemäß der von den Concilien festgestellten katholischen Interpretationsregel,

[1]) Die Vulgata gibt den Sinn des griechischen Textes vortrefflich wieder, indem sie das *καί* des Originals vernachlässigt: Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia. Denn auch im Griechischen: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν κτλ.* ist der erste Gedanke, der dem zweiten durch *καί* coordiniert wird, dem Sinne nach blos ein Vorschlagsgedanke, der die Begründung des zweiten im Zusammenhange zunächst beabsichtigten Gedankens einleitet. [2]) AaO. S. 278. [3]) Eine schöne Ausführung dieser Gründe bietet Crets aaO. S. 296—307.

der wahre Sinn der oben besprochenen Schrifttexte außer allen Zweifel gesetzt. Die Encyclica selbst weist uns bedeutungsvoll auf diesen Weg, indem sie an die glänzenden Bekenntnisse der größten Kirchenväter erinnert, die jeden Irrthum oder Widerspruch in den hl. Schriften ausschließen, und auf ihre pietätsvolle Sorgfalt hinweist, gegen alle Angriffe der Freidenker und Irrlehrer ihrer Zeit, die Wahrhaftigkeit und Unfehlbarkeit des Gotteswortes im kleinsten zu vertheidigen. In der That, eine Prüfung der fortlaufenden Väterlehre von den vielfach übertriebenen Anschauungen der alexandrinischen Schule, durch die gemäßigten und einsichtsvollen Grundsätze der antiochenischen Schule, die in dem herrlichen Geiste des hl. Chrysostomus ihren schönsten Ausdruck gefunden, bis zu den großen Leuchten der Kirche, Augustin und Hieronymus, welche gerade durch ihre Stellung und ihre allseitige Beschäftigung mit der hl. Schrift als die treuesten Zeugen des in der Kirche lebenden Glaubens gelten müssen, läßt keinem Zweifel Raum, daß man zu allen Zeiten die durchgängige Inspiration und volle Irrthumslosigkeit der Schrift als eine gottgeoffenbarte Lehre festhielt, gegen welche nur Ungläubige und Irrlehrer ankämpfen könnten. Wir müssen hier auf eine Vorführung des umfangreichen Materials verzichten. In der Science catholique (1893 S. 481 ff.) hat J. Corluy letzthin eine lichtvolle, zusammenfassende Darstellung der Väterlehre gegeben[1]). Man wird nicht umhin können, dem von ihm gewonnenen Schlussresultat beizustimmen: ‚Unsere Studie hat uns vollkommen in der Ueberzeugung bestärkt, daß die moderne Theorie von den obiter dicta der ganzen katholischen Tradition absolut fremd, ja zuwider ist; daß man ihr folglich keinen Platz gewähren kann unter den freien theologischen Meinungen‘. Franzelin bemerkt vorübergehend inbezug auf die Väterlehre in unserer Frage: Apud SS. Patres sententias omnes Scripturae sine discrimine, ac nominatim has scriptas de rebus non propter se revelatis, habere divinitus inspiratas, a nemine in dubium vocari potest[2]). Dagegen kann man auch nicht mit dem oben erwähn-

[1]) Vgl. auch Dausch aaO. S. 45—86, Crets S. 257 ff. [2]) AaO. Thes. 3 p. I n. 1 Anm. Eine willkommene Uebersicht über die mit der Väterlehre völlig übereinstimmenden Urtheile der kath. Theologen seit den durch Erasmus angeregten Streitigkeiten gibt E. Mangenot (Science catholique 1893, 193 ff.).

ten Barnabiten Savi[1]), unter Hinweis auf die von den Vätern häufig vorgetragene Verbalinspiration, die sich in der Kirche doch keine allgemeine und beständige Geltung verschaffen konnte, den Vorbehalt erheben, ob wir es in den Vätertexten mit der Bezeugung einer zum Glauben gehörigen Wahrheit zu thun haben. Es genügt, die wichtigsten Aussprüche zu prüfen, um über die Auffassung der Väter hierin im klaren zu sein. Zudem gehört die Lehre selbst ihrer Natur nach zum Glaubensgute. Richtig bemerkt hierüber Granderath[2]): Excitari quidem circa hos locos (die nicht religiösen) potest quaestio, num vere inspirati sint. Haec quaestio evidenter ad res fidei spectat, quum sit quaestio de extensione inspirationis.

Nichtsdestoweniger hat man schon seit Erasmus auf einzelne Stellen hingewiesen, in welchen die Väter wenigstens vorübergehend eine andere Anschauung oder doch Zweifel und Schwanken zu bekunden scheinen. Es wird entgegengehalten, daß einzelne abweichende Aeußerungen der Väter nach den ausdrücklichen feierlichen Bekenntnissen gedeutet werden müssen. Der Auslegungskanon, der auch sonst mit Vorsicht zu gebrauchen ist, darf in diesem Falle mit Recht in Frage gestellt werden. Würden die Väter wirklich hie und da kleine Irrthümer in der hl. Schrift zugeben, und dies ausdrücklich, mit Ueberlegung, vielleicht zu wiederholtenmalen, so wäre die Verweisung auf jene allgemeinen Bekenntnisse von der absoluten Wahrheit der Schrift wirkungslos. Alle allgemeinen Sätze, namentlich aber die feierlichen Bekenntnisse einer viele Einzelnheiten umfassenden religiösen Wahrheit, erleiden nothwendig eine Einschränkung, sobald dieses für einen besonderen Fall ausdrücklich behauptet wird. Lassen sich also Aussprüche der Väter finden, in welchen sie unzweideutig einen Irrthum in der hl. Schrift zugeben? Wir prüfen hier nicht im einzelnen die vorgeworfenen, nicht sehr zahlreichen Vätertexte. Sie finden bei allen oben angeführten Autoren, bei Franzelin, Schmid, Crets, Dausch, namentlich bei Corluy in der erwähnten Abhandlung eine eingehende Beleuchtung. Das wenigstens ergibt sich aus der Erörterung dieser Stellen, daß nirgends mit Sicherheit die Aussage eines Kirchenvaters constatiert werden kann, irgend ein

---

[1]) Science catholique 1893 S. 297. [2]) Const. dogm. Conc. Vatic. S. 57.

Schrifttext sei nicht inspiriert oder enthalte einen Irrthum. In letzter Zeit haben insbesondere die Bemerkungen, welche Augustin und Hieronymus zu Matth. 27, 9 geäußert, lebhaftere Zweifel angeregt[1]). Es sind in der That wohl die schwierigsten Stellen, welche vorgebracht werden können.

Sowohl Augustin als Hieronymus scheinen nämlich an der genannten Stelle bei Matthäus einen Gedächtnisfehler anzunehmen, zufolge dessen der Evangelist anstatt des Propheten Zacharias, bei dem das angeführte prophetische Wort von dem Preise der 30 Silberlinge steht, den Namen des Jeremias gesetzt habe. Zwar gibt Augustin mit bewundernswertem Scharfsinn an zweiter Stelle schon die richtige Erklärung, wonach der Evangelist vor allem den Ankauf des Ackers durch die Prophetie des Jeremias (32, 6 ff.), der im Auftrage Gottes einen Acker kauft, beleuchten wollte. Allein in der ersten Erklärung, die er auch zu der seinigen macht und mit besonderem Nachdruck vorträgt, nimmt er wirklich eine Verwechslung der Namen an. Er läßt dieselbe aber durch eine besondere Führung des hl. Geistes eintreten, der damit zu verstehen geben wollte, daß es auf den Namen des Propheten nicht ankomme, weil alle Propheten von einem Geiste geleitet vollkommen übereinstimmen. Matthäus hätte wohl wenigstens von anderen aufmerksam gemacht eine Richtigstellung der Namen vornehmen können, allein er habe eingedenk der ihm gewährten göttlichen Leitung nichts geändert und so jene besondere Absicht und Belehrung des göttlichen Geistes anerkannt und bestätigt[2]). Man mag diese Erklärung Augustins sonderbar finden, insbesondere bezweifeln, daß durch ein solches von Gott beabsichtigtes Mysterium, das im Text nicht klar hervortritt, der thatsächliche Irrthum aufgehoben werde. Allein es ist jedenfalls ausgeschlossen, daß Augustin in dem geschriebenen Worte, dem vor allem abschließend (terminativ) die Inspiration zukommt, einen Irrthum annehme. Ja selbst dem Geiste des Evangelisten war nach der Darstellung Augustins wenigstens bei dem definitiven Abschluss seiner Schrift jeder Irrthum fern geblieben. Wir müssen also wiederholen, was schon Bellarmin gegen Erasmus bemerkt: Respondeo non legisse me apud Augustinum errorem vel lapsum, sed a

---

[1]) Science catholique 1893 S. 297 ff. [2]) De consensu Evangel. lib. 3 c. 7.

Spiritu sancto mirabiliter gubernatam mentem Evangelistae sine errore et sine lapsu. Id unum Augustinus dicit, scribenti Evangelistae divina providentia unius Prophetae nomen pro alio occurrisse: in quo si lapsus aut error fuit, certe Spiritus Sancti fuit. Spiritum S. vero labi aut errare posse nemo sanae mentis unquam dixit[1]).

Leichter gestaltet sich die Lösung betreffs der Worte des Hieronymus in seinem Briefe an Pammachius[2]). Seinen Neidern gegenüber, die ihn der falschen entstellenden Uebersetzung eines Briefes des Epiphanius ziehen, führt Hieronymus seiner geistigen Ueberlegenheit bewusst Beispiele aus den Evangelisten an, in welchen dieselben bei Anführung und Uebersetzung von Stellen des alten Testamentes sich die größte Freiheit erlauben, ja im Sinne der Gegner der Fälschung und des Irrthums bezichtigt werden könnten. Als erstes erscheint das Citat des heiligen Matthäus aus Jeremias, das in der Form sowohl von der Septuaginta als vom hebräischen Text bedeutend abweicht und selbst eine irrthümliche Angabe des Prophetennamens enthält: Accusent Apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum Septuaginta congruat translatoribus, et quod hic majus est, erret in nomine, pro Zacharia quippe Jeremiam posuit. Allein es ist Hieronymus nicht darum zu thun, eine wirkliche Annahme der Namensverwechslung auszusprechen, noch auch überhaupt auf eine positive Erklärung sich einzulassen. Er führt nur an, was seine unwissenden Gegner wohl gegen den Evangelisten vorbringen müssten. Diese seine Absicht, wodurch obige Stelle ganz ungeeignet wird, einen Beleg für die Zulassung eines Irrthums seitens des hl. Lehrers zu liefern, spricht er zum Schluss mit dem größten Nachdruck aus, die zugleich ein Bekenntnis für seinen Glauben an die volle Irrthumslosigkeit der Schrift enthalten: Haec replico, non ut Evangelistas arguam falsitatis (hoc quippe impiorum est, Celsi Porphyrii Juliani), sed ut reprehensores meos arguam imperitiae[3]).

---

[1]) De verbo Dei lib. 1 c. 6. [2]) Ep. 57, bei Migne 22, 573. [3]) Schanz (Matthäus-Comment. S. 538) führt Hieronymus mit Origenes einfach als Autorität dafür an, daß eine Verwechslung des Namens stattgefunden habe, und bemerkt dazu: ‚Dies verstößt durchaus nicht gegen den katholischen Inspirationsbegriff, der nicht am bloßen Buchstaben hängen



IV. Ueberblicken wir nun den kurz vor Augen geführten Stand der Controverse, so werden wir zur Frage gedrängt, ob denn nicht die Lehre von der vollkommenen Irrthumslosigkeit der Bibel so zum offen bekannten Glauben der Kirche gehöre, daß eine Leugnung oder Bezweiflung derselben für den katholischen Theologen völlig ausgeschlossen sei. Bellarmin (aaO.) bezeichnet in der That die Ansicht, daß irgend ein Text der Schrift nicht inspiriert sei, und damit ist bei den alten Theologen selbstverständlich die Möglichkeit eines Irrthums einbegriffen, schlechthin als Häresie. Das Urtheil scheint zu hart zu sein. Wie wir gesehen haben, ist die Lehre der Schrift nicht so offenkundig und bestimmt, daß jene Ansicht mit derselben in evidenten Widerspruch treten müßte. Die Lehre der Tradition ist allerdings über alle Verdunklung und allen Zweifel erhaben. Allein die Frage bezüglich der Inspiration aller auch der kleinsten Angaben der Schrift ist ihrer Natur nach derart, daß sie nicht so häufig berührt noch auch ebenso nachdrücklich im öffentlichen Lehramte der Kirche betont wurde, wie das göttliche Ansehen der Schrift im allgemeinen und insbesondere in Glaubens- und Sittensachen. Es kommt hinzu, daß manche von den oben berührten Väterstellen zwar keine Leugnung der Lehre, aber doch eine gewisse Unsicherheit oder einen

---

bleibt'. Vgl. dagegen Knabenbauer, Comment. in Matth. II S. 493. In der oben ausgeführten Weise werden mit Recht auch andere schwierigere Aussprüche des Hieronymus befriedigend erklärt. Wenn zB. Hieronymus (zu Gal. 5, 12) zu sagen scheint, jene Worte habe der Apostel nach menschlicher Schwäche, nicht im Geiste gesprochen, so kann das seine eigene Ansicht nicht sein, weil er an anderer Stelle (praef. in ep. ad Philem.) gerade dieselben Worte als unter Eingebung des hl. Geistes geschrieben bezeichnet. Zu der Stelle endlich (ad Mich. c. 5), die eine besondere Schwierigkeit bietet: Sunt qui asserunt, in omnibus fere testimoniis, quae de veteri Testamento sumuntur, istius modi esse errorem, ut aut ordo mutetur, aut verba et interdum *sensus quoque ipse diversus sit*, ist nicht nur zu bemerken, daß Hieronymus einfach die Ansicht anderer anführt, sondern auch, daß die Anführung eines alttestamentlichen Wortes mit Veränderung des Sinnes an sich noch keinen Irrthum involviert. Die Stelle des Origenes ist schon wegen ihrer dunkeln unbestimmten Ausdrücke von geringem Wert: *Suspicor* aut errorem esse Scripturae aut esse aliquam secretam Jeremiae scripturam, in qua scribitur . . Si autem haec dicens aliquis existimat se offendere, videat, ne alicubi in secretis Jeremiae hoc prophetatur, sciens quia et Apostolus scripturas quasdam secretas profert.

Mangel der allzeit lebendigen Glaubensüberzeugung in diesem Punkte verrathen. Eine peremptorische kirchliche Entscheidung ist nicht gegeben worden, weder im Vaticanum noch im Tridentinum. Franzelin führt eine Entscheidung Benedicts XII vom Jahre 1341 an. Unter den Irrthümern der Armenier, welche der Papst verwirft, verfällt der 114. deshalb der Censur, weil er andeutet, daß ein einzelner Text der Genesis (4, 24), der allerdings einen indifferenten rein historischen Punkt betrifft, indem er nämlich zu berichten scheint, Lamech habe den Kain getödtet, unwahr, falsch sei[1]).

Hiermit steht wohl in engster Verbindung die Frage, welche 10 Jahre später unter anderen Clemens VI an den Patriarchen der Armenier richtete: Si credidisti et credis novum et vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae ecclesiae nobis tradidit auctoritas, *veritatem indubiam per omnia* continere[2]). Mit Rücksicht auf den durch Benedict XII hervorgehobenen einzelnen Text wird der Sinn des Artikels, welchen Clemens VI von den Armeniern bekannt wissen will, dahin näher bestimmt, in allem (per omnia), auch in nichtreligiösen, indifferenten Dingen enthalte die Schrift unbezweifelbare Wahrheit. Diese päpstlichen Entscheidungen treffen also unsere Frage, wenn nicht gerade mit ausdrücklichen Worten, so doch in einer Weise, daß es nur einer sehr leichten unmittelbaren Deduction bedarf, um zu erkennen, daß die Lehre von der vollkommenen Wahrhaftigkeit der Schrift als durchaus festzuhaltende Lehre durch die Päpste vorgelegt ist.

Weil indes auch gegen diese Lehrentscheidungen noch gewisse Ausflüchte möglich sind[3]), auf die wir hier nicht weiter ein-

---

[1]) Der Papst übersendet zur Reinerhaltung des Glaubens unter den Armeniern eine Liste von Irrthümern, die auf einer Synode zu verurtheilen seien. Durch glaubwürdige Zeugen hat der Papst erfahren, daß die Armenier quae ad *fidem et credentiam pertinent christianam* . . tenebant et docebant vel etiam praedicabant errores varios seu diversos contra divinam Scripturam etc. Der error 114 lautet: Item dicunt, quod signum posuit Deus non occidendi Cain, et ita fuit ad literam, quia secundum eos nullus eum occidit; sed ipse de praecipitio se submisit. Ex quo innuunt, scripturam Genesis quoad haec esse falsam, quae videtur dicere quod Lamech interfecit Cain. Raynald. annal. a. 1341 n. 69. [2]) Raynald. annal. a. 1351 n. 2. [3]) Nimmt man nämlich auch die von Benedict XII und Clemens VI aufgestellten Artikel



gehen, so scheint der Standpunkt mehr zu billigen, welchen in neuerer Zeit wohl noch die meisten Theologen bezüglich der Qualification unseres Lehrpunktes einnehmen. Schmid macht richtig darauf aufmerksam, daß Melchior Canus nicht wie Bellarmin bis zum Vorwurf der Häresie gegen die auch von ihm ernstlich bekämpfte entgegengesetzte Meinung fortschreite. Doch bezeichnet Canus die Lehre mit den stärksten Ausdrücken als eine unverrückbar in der Tradition der Väter, im Geiste der Gläubigen, in der Lehre der Kirche feststehende. Id a Patribus accepimus, id fidelium animis inditum et quasi insculptum est, id itaque et nos ecclesia praesertim ipsa magistra et duce retinere debemus[1]). Wenn wir beobachten, wie von manchen streng kirchlichen Theologen hie und da Zweifel über die Lehre geäußert wurden oder wenigstens deren Charakter als entschiedene Glaubenslehre bestritten wurde[2]), und wie selbst in den letzten Zeiten unter den Augen der kirchlichen Lehrautorität[3]) dieselbe zum Gegenstand der Controverse gemacht wurde, so können wir kaum annehmen, es handle sich um eine offenkundig declarierte die ganze Kirche verpflichtende Glaubenslehre. Damit ist keineswegs gleich zugestanden, man könne die Frage als eine offene, freie theologische Frage betrachten. So haben denn auch alle Theologen, welche sich in letzter Zeit gründlich mit dem Gegenstand beschäftigt haben, ihre Ueberzeugung dahin ausgesprochen, die Lehre von der Möglichkeit eines Irrthums in der hl. Schrift sei durchaus nicht nur wissenschaftlich, sondern auch mit Rücksicht auf die dem kirchlichen Lehramte gebürende Obedienz unhaltbar[4]).

---

als Glaubensentscheidungen an, worüber nicht jeder Zweifel namentlich bezüglich der Instruction Benedicts XII ausgeschlossen ist, so kann man entgegenhalten, die Verwerfung des error 114 nehme eben nur die Wahrheit eines bestimmten Textes in Schutz, das von Clemens VI aber geforderte Bekenntnis enthalte seinem Wortlaute nach nur eine moralische Universalität (per omnia), welche nicht nothwendig auf alles Kleinste ausgedehnt werden müsse.

[1]) Loc. theol. l. 2 c. 17. [2]) Vgl. Schmid, De insp. S. 26.
[3]) Vgl. die oben angeführten Meinungsäußerungen der Barnabiten aus Rom.
[4]) Corluy aaO. S. 507: Sans vouloir condamner ceux qui la tiennent, nous sommes forcé de dire, que nous regardons leur opinion comme fausse et insoutenable. Schmid aaO. S. 27: Persuasum nobis est doctrinam nostram omnino certam esse; nec contrariam ullo modo probabilem aut tolerabilem judicamus. Vgl. Crets aaO. S. 257 ff.

Es handelt sich um eine Frage, die bisher mit jener Klarheit und Bestimmtheit nicht aufgeworfen war, um einen Lehrpunkt, der indessen in dem allgemeinen Glauben der Kirche von der vollen göttlichen Autorität der Schrift wie ein kleinster Bestandtheil implicite enthalten ist. Wir möchten hier jenes mittlere Stadium der Entfaltung einer Glaubenslehre erblicken, welches Franzelin in seinem classischen Tractate de divina traditione kennzeichnet. Alterum stadium est, quando huiusmodi caput doctrinae incipit vocari in controversiam et ideo examinari et inquiri diligentius. Orta et durante controversia sine dubio fluctuatio aliqua inducitur et apud aliquos maior obscuritas, quam fuerat ante controversiam, donec paulatim inquisitione ipsa sub assistentia et directione Spiritus sancti res ad liquidum deducatur[1]). Der oberste Lehrer der Kirche hat in der That seine Aufmerksamkeit der unter den katholischen Theologen angeregten Controverse zugewandt, und wenn auch nicht in peremptorischer, doch in bestimmter autoritativer Weise, ein Urtheil abgegeben, das, wie nicht anders zu erwarten war, in engster Continuität mit den Entscheidungen seiner Vorgänger, eines Benedict XII und Clemens VI steht. Die Encyclica wird, wie wir bereits bemerkt haben, viel dazu beitragen, daß die Lehre von der absoluten Irrthumslosigkeit der Bibel zur entschiedenen allgemeinen Herrschaft gelangt.

Unterdessen besteht jedoch die Controverse noch und beunruhigt manche Geister. Es ist daher ganz am Platze, wenn das Problem nach allen Seiten hin untersucht wird, wenn alle nach Kräften dazu beitragen, die wahre in den Offenbarungsquellen verborgene Lehre ans Licht zu bringen. Ein Umstand, irren wir nicht, erweckt in dieser Untersuchung Besorgnisse, insgeheim, aber mit großer Macht. Man fragt besorgt, ob denn die moderne Wissenschaft — und hier kommt namentlich die Alterthumsforschung inbetracht, weil die naturwissenschaftlichen Theorien der Gegenwart lange nicht die Gewähr besitzen, die man ihnen beizulegen bemüht ist — irgendwelche bestimmte historische Daten entdeckt hat, die mit der Bibel im Widerspruch stehen. Es ist überaus schwer, das hierhergehörige ausgedehnte Material fortwährend im Auge zu behalten. Die Forschungen der Aegyptologen und Assyriologen nehmen

[1]) Tract. de divin. tradit. thes. 23 p. IV.

ihren stetigen Fortgang, und von Zeit zu Zeit ertönt, trotz des übereinstimmenden Urtheils der besten Autoritäten, daß im allgemeinen die Berichte der Bibel eine wunderbare Bestätigung erhalten, der Ruf, daß diese oder jene kleinere Angabe der Bibel nicht mehr könne aufrecht gehalten werden. Meistens allerdings zeigt sich, daß man zu vorschnell geurtheilt. Aber es ist begreiflich, daß man in fortwährender spannender Erwartung den ferneren Funden entgegensieht. Bisher konnte nach Prüfung der einzelnen Einwürfe noch immer geantwortet werden, es sei noch keine Schwierigkeit erhoben worden, die nicht eine befriedigende Lösung wenigstens insofern gefunden hätte, als negativ dargethan werden konnte, ein eigentlicher Irrthum sei nicht erwiesen. Wird es in Zukunft so bleiben? Manche Gelehrte, die mit dem Fortgang der Erforschungen des Orients sehr vertraut sind und deren katholische Gesinnung über allem Zweifel steht, äußern zuweilen die Befürchtung, daß binnen einem Decennium die Sachlage eine andere sein werde, daß einzelne unrichtige Angaben nicht mehr abzuleugnen sein werden. Ein abschließendes Urtheil ist hier, da die Forschungen jetzt erst recht im vollen Zuge sind, begreiflicher Weise noch nicht möglich. Es entspricht aber unseres Erachtens ganz dem oben bezeichneten Stadium unserer Frage, wenn nicht nur von der theoretischen, dogmengeschichtlichen Seite, sondern auch von diesem praktisch-polemischen Standpunkt aus das Problem gründlich untersucht werde[1]). Eine einläßliche Prüfung aller einzelnen Einwürfe, nicht etwa gegen ganze historische oder belehrende Abschnitte, denn die diesbezüglichen Schwierigkeiten sind gemäß dem früher Gesagten methodisch anders zu behandeln, sondern gerade gegen vereinzelte Angaben der Schrift[2]), eine Prüfung, die mit der

---

[1]) In diesem Sinne können wir nur billigen, was E. Jacquier anläßlich der von Msgr. d'Hulst aufgeworfenen Fragen bemerkt (Université catholique 1893 I S. 617): Il nous semble qu' actuellement la question théorique est suffisamment élucidée; le mieux serait que les tenants de l'école large rassemblassent toutes les erreurs scientifiques, historiques, chronologiques, qu' ils pensent avoir découvertes dans les saintes Écritures. [2]) A. Loisy stellt aaO. S. 2 eine Liste von solchen Einwürfen zusammen, welche Wichtiges und Unwichtiges, ja auch ganz Nichtiges umfaßt, entsprechend dem oben zur Genüge gekennzeichneten wissenschaftlichen Standpunkt des Verfassers, der von einer klaren, logisch richtigen Erfassung einer Sache weit entfernt ist. Einiges sei erwähnt: On a relevé certaines contradictions, qui se trouvent dans les livres histo-

genauesten positiven Kenntnis der modernen Resultate eine logisch scharfe, schulgerecht geübte Unterscheidungsgabe verbände, ist wohl noch ein Desideratum der katholischen Bibelwissenschaft im gegenwärtigen Stadium der Controverse[1]). Eine derartige Untersuchung verträgt sich, das brauchen wir kaum ausdrücklich zu bemerken, vollkommen mit der unterdessen unentwegten Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit des Schriftwortes. Wir können hierin fort-

---

riques de l'Ancien Testament. Le livre de Samuel se contredit quand il présente David comme écuyer de Saul, qu' il fait dire ensuite au roi, lorsque David s'avance contre Goliath: Quel est ce jeune homme? et qu' Abner commensal de Saul et de David, répond: Je n'en sais rien (1 Sam. 17, 55 ff.). Quoiqu' on lise au livre des Paralipomènes (2 Paral. 21, 12), que le prophète Elie envoya une lettre au roi Joram de Juda, il ne paraît pas que cette lettre ait pu être écrite, puisque le prophète avait quitté ce monde avant la mort de Josaphat, père de Joram. Nonobstant le témoignage exprès du livre de Tobie Sennachérib n'était pas fils de Salmanassar. Nonobstant le témoignage du livre de Judith, aucun Nabuchodonosor n'a regné à Ninive au temps où l'empire assyrien a été en rapport avec les royaumes d'Israel et de Juda. Nonobstant le témoignage du livre de Daniel, Balthasar ne peut pas être en même temps le fils de Nabuchodonosor et le dernier roi de Babylone.

[1]) Wir übersehen hier keineswegs die in mancher Hinsicht vortreffliche Arbeit von Bernhard Schäfer: Bibel und Wissenschaft, Münster 1881. Sie würde eine willkommene Vorarbeit für die oben bezeichnete Aufgabe liefern. Die Aufstellungen der Gegner ändern sich binnen einem Jahrzehnt bedeutend; so muss auch die Vertheidigung mit der Zeit oft eine andere Taktik annehmen. Vor allem aber entspricht die Arbeit B. Schäfers dem von uns ins Auge gefassten Ziele nicht vollkommen, weil sie durchgängig von jener Auffassung Wisemans beherrscht ist, überall darzuthun, daß die hl. Schrift in wissenschaftlichen Dingen keine eigentliche genaue Belehrung bieten wolle. Durchwegs kehrt der Satz wieder: ‚Die Angaben der hl. Schrift sind ungenügend für (wissenschaftliche) Zwecke und sind gar nicht um dieser willen, sondern aus höheren Gründen aufgenommen. Wie wenig sich die hl. Schrift um wissenschaftliche Genauigkeit und Richtigkeit kümmert, geht daraus hervor, daß sie sich sogar mehrere zoologische (wissenschaftliche) Unrichtigkeiten erlaubt'. S. 129. Hier, sowie an vielen andern Stellen, zeigt sich sodann eine gewisse Verschwommenheit der Ausdrücke und der philosophischen Beurtheilung, die nicht geeignet ist, Klarheit in die Sache zu bringen. ‚Die Behauptung, daß die Bibel, wenn sie Gegenstände der Profanwissenschaften berühre, mit diesen unmöglich collidieren könne, sollte nicht mehr erhoben werden. Allerdings ist es richtig, daß, wenn die hl. Schrift ex professo profanwissenschaftliche Dinge bespräche, sie irrthumslos und infallibel wäre, aber sie thut dies niemals' (S. 145). Vgl. auch S. 139 f.

während den in der Encyclica angegebenen Standpunkt wahren: Tales autem labores, ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tanquam principiis, quae supra a Nobis praefinita sunt; fideliterque teneant, Deum, conditorem rectoremque rerum omnium eundem esse Scripturarum auctorem; nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse, quod cum Scripturis revera pugnet.

Beim Abschlusse dieser kleinen Studie legt sich mir ein Gedanke nahe, den das heute einfallende Fest Leos des Großen wie von selbst anregt. Ist es nicht, als ob der Vater der Christenheit mit diesem Rundschreiben, das vom Geiste der höchsten Verehrung für das geschriebene Gotteswort getragen ist, wie ein anderer Leo der Große der verheerenden Macht der ungläubigen Wissenschaft entgegenträte, die von allen Seiten das geistige Rom, die heilige Stadt des Glaubens, den Hort des kostbarsten Theiles des Glaubensschatzes, der hl. Schriften, bedroht? Die erhabene That Leos XIII hat selbst in den von der Kirche getrennten, jedoch noch bibelgläubigen Kreisen des Protestantismus Anerkennung und Bewunderung hervorgerufen. Bald nach Veröffentlichung der Encyclica gieng von England aus eine protestantische Stimme durch die Blätter, welche zugleich der herrlichsten Begeisterung für den Glaubensmuth dieses Leo unseres Jahrhunderts und der wehmuthsvollen Klage über die in der anglicanischen Kirche immer mehr voranschreitende Zertrümmerung des Bibelglaubens Ausdruck lieh. ‚Dieses großartige‘, so schrieb dem Tablet Fr. Ignatius, der bekannte Erneuerer klösterlichen Lebens in der anglicanischen Kirche, ‚unbeugsame muthige und göttliche Glaubensbekenntnis an die hl. Schrift vor einer ganzen Welt der falschen Wissenschaft und des Unglaubens ist einfach glänzend. Die am Ende des 19. Jahrhunderts erneute Behauptung der Thatsache, daß die hl. Schriften ohne Irrthum sind, weil sie auf Eingebung des hl. Geistes geschrieben Gott zum Urheber haben, ist für sich allein schon ein leuchtender Glaubensact und muss die Bewunderung und Dankbarkeit der ganzen christlichen Welt wachrufen. Fürwahr, das Blatt hat sich gewendet: Protestanten aller Richtungen, Anglicaner einschließlich, setzen die Bibel herab und thun ihr Bestes den Glauben an sie zu zerstören — und der Papst von Rom tritt vor die Welt und

bringt durch sein unzweideutiges Wort Hoffnung in die Herzen, die vor Kummer über die Lehren der dissentierenden Professoren und anglicanischen Würdenträger brechen wollen'[1]).

Das ist bezeichnender Weise der Gedanke, dem der Papst selbst Ausdruck verleiht, wenn er die in unserer Zeit eingetretene Veränderung der Angriffe gegen den Glauben beschreibt. Scilicet ut antea cum iis praecipue res fuit, qui privato judicio freti, divinis traditionibus et magisterio Ecclesiae repudiatis, Scripturam statuerant unicum revelationis fontem supremumque judicem fidei; ita nunc est cum Rationalistis, qui eorum quasi filii et haeredes, item sententia innixi sua vel has ipsas a patribus acceptas christianae fidei reliquias prorsus abjecerunt. In der That, die in der katholischen Kirche fortlebende gottgesetzte Lehrautorität ist nunmehr die einzige sichere Hüterin des früher von den protestantischen Secten gegen das kirchliche Lehramt geltend gemachten und mit übertriebener Einseitigkeit verehrten Bibelwortes. Ueber den von Fr. Ignatius so sehr beklagten Zerfall des alten Inspirationsglaubens in der anglicanischen Kirche gibt uns hinreichenden Aufschluss ein im Juliheft der Dublin Review von dem Benedictiner J. A. Howlett veröffentlichter Artikel mit dem Titel ‚Neuere Ansichten über Inspiration'. Einige Aeußerungen anglicanischer Würdenträger aus der letzten Zeit wollen wir daraus hervorheben. ‚Wir stimmen im Innersten überein mit der Mehrheit unserer Gegner in der Verwerfung aller Inspirationstheorien', so der Bischof von Gloucester. ‚Unsere Kirche', sagt Bischof Thirlwall, ‚hat niemals versucht, die Natur der Inspiration der hl. Schriften zu bestimmen'. ‚Wenn Sie mich fragen', schreibt Dr. Cotton, Bischof von Calcutta, ‚nach einer bestimmten Inspirationstheorie, so bekenne ich, ich kann Sie nur veranlassen, alle Theorien zu ver-

---

[1]) Histor.-pol. Blätter 1894 6. Heft S. 418 f. Die beiden Artikel der hist.-pol. Blätter (Heft 5 und 6) über die Encyclica enthalten recht beherzigenswerte Erörterungen über verschiedene Principienfragen der biblischen Exegese. In der Bekämpfung indes der Ansichten von Scholz und Stoppani hat sich der Verf. verleiten lassen, vielleicht durch die verwirrende Darstellung der französischen Autoren eingenommen, die beiden großen Principienfragen, ob ein Irrthum in der Schrift möglich sei, und ob eine Erzählung als nicht wirklich historisch betrachtet werden dürfe, nicht genug auseinander zu halten.

werfen, auf die Theologie den Grundsatz anzuwenden, der Newton in der Philosophie leitete, hypotheses non fingo'. Bischof von Winchester endlich schreibt: ,Es scheint ziemlich allgemein zugegeben, daß bestimmte Theorien über die Inspiration zweifelhaft und gefährlich sind'[1]).

Welche besorgniserregende Ausdehnung die Befeindung des Ansehens und der Wahrheit des Bibelwortes im protestantischen Deutschland gewonnen hat, brauchen wir hier nicht weiter auszuführen. Ein sprechendes Zeugnis dafür bietet schon die einzige Thatsache, daß der neue unter der Aegide von H. Holtzmann in Straßburg herausgegebene rationalistische Commentar zum Neuen Testament kaum nach Jahresfrist eine neue Auflage erlebt hat. Darin werden selbst die grundlegenden Glaubenslehren der neutestamentlichen Schriftsteller nicht geschont, sondern mit der vermeintlich zu höherer Erkenntnis fortgeschrittenen rationalistischen Theologie gemeistert. In den historischen Büchern aber sucht Holtzmann, der sich diese als besondere Domäne erwählt hat, von Seite zu Seite den Evangelisten auf Grund willkürlicher Voraussetzungen und meist nichtiger Cavillationen Irrthümer und Widersprüche aller Art nachzuweisen. Das Verderben für die protestantischen Kreise, und selbst für den noch erhaltenen Rest der Bibelgläubigen, wird umso gefährlicher werden, je weniger Kraft, Glaubensüberzeugung und con-

---

[1]) Dublin Review 1893 S. 534. Während hier bei den Würdenträgern der anglicanischen Kirche sich eine gewisse Mattherzigkeit und Angst vor den Fortschritten der modernen Wissenschaft geltend macht, dringen die Professoren an den englischen Hochschulen unaufhörlich voran in der Untergrabung des biblischen Ansehens in allen wissenschaftlichen und historischen Fragen. Howlett führt uns einige dieser Gelehrten vor. In Whitsun week 1891, Mr. Kirkpatrick, regius professor of Hebrew in the University of Cambridge, at the invitation of the dean and chapter delivered a course of lectures in the Cathedral of S. Asaph's to a gathering of clergy and laity from different parts of the diocese. The subject was the old Testament and the learned lecturer defended before his audience the most recent views of Biblical critics; and also laid down that inspiration does not guarantee immunity from error in matters of fact, science or history. Dr. Gore, principal of the Pusey House Oxford, has practically gone over to the teaching of the more recent Biblical Critics, as is clear from his paper on Inspiration in the pages of ,Luxmundi'. Auf die bekannteren Driver und Farrar wird nebenbei hingewiesen.

sequente Wissenschaft die einzelnen Vertreter der sogenannten orthodoxen Richtung, die selbst einen guten Theil der alten christlichen Lehre preisgegeben haben, der hereinstürzenden Flut des bibelkritischen Unglaubens entgegenstellen können[1]).

Sollten die gotterleuchteten Lehren Leos XIII, was allerdings zu befürchten ist, zu diesen von der wahren Kirche Getrennten, die doch noch zu einem großen Theile das alte Erbe gewisser Fundamentalwahrheiten des Christenthums bewahren wollen, nicht gelangen, um sie zu stärken und aufrecht zu erhalten, so bleibt uns doch die Hoffnung, daß das entschiedene Auftreten des Papstes den Verwüstungen an heiliger Stätte, in der katholischen Kirche selbst, die bisher durch eine gewisse leichtfertige Nachgiebigkeit ermöglicht wurden, ein Ziel setzen wird. In jener freieren apologetischen Schule, deren Wortführer aus Frankreich und Italien wir oben vernommen haben, ist man sich offenbar nicht bewußt, wie weit man thatsächlich gegen das Vordringen der ungläubigen Bibelkritik von Stufe zu Stufe zurückgewichen ist, während man ein Kriterium, nach der Darstellung d'Hulsts, gefunden zu haben vermeint, welches ein stufenweises Rückzugssystem ausschließt. Es war nicht unsere Aufgabe, in dieser Abhandlung darauf näher einzugehen. Man ist soweit gekommen, daß Msgr. d'Hulst im Sinne jener Schule den Rath gibt, die ganze frühere apologetische Taktik zu ändern und bei der grundlegenden Beweisführung für die göttliche Offenbarung die Geschichte des Alten Testamentes außer Betracht zu lassen. ‚Die neuen in die Geschichte des alten Orients eingeführten Auffassungen gestatten der mosaischen Offenbarung nicht mehr, sich selbst und allein zu vertheidigen. Gegen die traditionelle Behandlung dieser Offenbarung haben sich Schwierigkeiten erhoben, von denen keine zwar einzeln entscheidend ist, deren Gesammtheit aber viele Geister für sich einnimmt'[2]). Das beweist, wie sehr manche Geister in Frankreich sich durch die subjectiven Schein-

---

[1]) Die protestantische Literatur hat jedes Jahr eine beträchtliche Anzahl von Schriften aufzuweisen, die schon durch ihren Titel als Nothrufe gegen die große Gefahr der Zerstörung des Glaubens an die Schrift sich kennzeichnen. Einige aus dem Jahre 1893 seien genannt: Beyer, Die Bibel Gottes Wort, Ein schlichtes Laienzeugnis. Leipzig, Ungleich. Ebeling, Die Bibel Gottes Wort für gebildete Leser. Zwickau, Herrmann. Erdmann, Die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift als des Wortes Gottes. Gütersloh, Bertelsmann usw. [2]) Correspondant aaO. S. 208.

gründe der Rationalisten haben gefangen nehmen lassen. Von den falschen oder doch sehr fragwürdigen Anschauungen der Bibelkritik erfüllt, glauben sie das Heil in einer gänzlichen Umstürzung der traditionellen Beweisführung für das Christenthum zu erblicken, oder suchen mit eigenthümlicher Verblendung die sogenannten Resultate der Wissenschaft mit den christlichen Lehren über die Autorität der Bibel in der gezwungensten Weise überein zu bringen.

Der Papst hat durch seine nachdrückliche Betonung der Irrthumslosigkeit der Schrift gegen diese Bestrebungen ein äußerst zeitgemäßes, ja nothwendiges Wort gesprochen. ‚Am Tage‘, so schrieb Msgr. d'Hulst, ‚wo der hl. Stuhl sein Stillschweigen darüber brechen würde, gäbe es nur eine Stimme unter den Kindern der Kirche, seine Belehrung und Leitung anzunehmen. Aber mehr als ein Anzeichen läßt uns annehmen, daß der Augenblick dieses Dazwischentretens nicht sehr nahe ist‘[1]). Da nun die hier ausgesprochene Erwartung sich nicht erfüllt hat, so steht zu erwarten, daß alle in der Sache Betheiligten, der gegebenen Versicherung ihres Wortführers folgend, die Stimme und Belehrung des Oberhauptes der Kirche mit Verehrung und der geziemenden captivatio intellectus aufnehmen werden[2]). Eine ganz andere Beurtheilung der Leistungen der modernen Bibelkritik, als sie im Geiste jener conniventen Apologeten platzgegriffen hat, zeigt sich in den Worten der Encyclica, mit denen wir schließen: Divinam enim vel revelationem vel inspirationem, vel Scripturam sacram omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta .. Huiusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum librorum veritatem putant convelli, tamquam decretoria pronuntiata novae cuiusdam *scientiae liberae*, obtrudunt: quae tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eisdem in rebus

---

[1]) Correspondant aaO. S. 237. [2]) Der letzte Jahrgang der von A. Loisy besorgten Zeitschrift Enseignement biblique, die allerdings weit sich in der freieren Richtung vorangewagt hatte, ist uns mit folgendem beigeschlossenem ‚Avis‘ zugegangen: L'enseignement biblique ne paraîtra pas en 1894. Filialement soumis aux dernières instructions du Souverain Pontife Leon XIII le directeur de la Revue éprouve le besoin de se recueillir quelque temps dans un travail silencieux . . A. Loisy.

crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio, de reliqua Scriptura sentiant et praedicent, non desunt ex iis qui theologi et christiani et evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem.

Nachtrag. Während, wie oben erwähnt wurde, in den protestantischen bibelgläubigen Kreisen Englands die Encyclica freudige Anerkennung gefunden hat, fühlt sich ein Anonymus in der Contemporary Review (April 1894), der mit Nachdruck sein katholisches Bekenntnis zu betonen pflegt, berufen, dieselbe einer verletzenden Kritik zu unterziehen. In der Aprilnummer des vorigen Jahrganges derselben Monatsschrift hatte der in sehr durchsichtige Anonymität gehüllte Verfasser sich erlaubt, unter scharfen Ausfällen gegen die Behandlung der biblischen Studien in der katholischen Kirche, dem hl. Vater Rathschläge zu ertheilen über die erwünschte Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes gegenüber den Forderungen der höheren Bibelkritik. Die Encyclica hat nun keineswegs den Weg eingeschlagen, welchen der um das Wohl seiner Kirche so besorgte Berather des Papstes gütigst angewiesen hatte. Die Enttäuschung hierüber hat den Verf. so geblendet, daß er nicht nur die unstreitig wertvollen Anregungen der Encyclica übersieht, sondern selbst durch unrichtige Auslegung und die ihm eigene Sucht nach Uebertreibungen manche Lehren derselben in ein geradezu falsches Licht stellt. Der Stein des Anstoßes ist für ihn, wie zu erwarten stand, vor allem die vom Papste eingeschärfte Lehre von der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift. Er rafft in Eile alle Einwürfe zusammen, welche ihm bei der Lectüre der rationalistischen Bibelkritiker haften geblieben sind, ohne sich indes um die Lösung zu kümmern, welche zum Theil schon die älteren Exegeten gegeben haben. Zum großen Theil sind es die schon oben dem Aufsatz Loisys entnommenen Schwierigkeiten. Als unlösbaren Widerspruch stellt er u. a. die Aussprüche der Propheten (zB. Jer. 7, 22) hin, in welchen Gott dem Volke erklärt, er habe niemals von seinen Vätern Opfer verlangt, was doch im Pentateuch so klar bezeugt ist. Die Antwort hierauf kann der Verf. einem trefflichen Artikel des Expositor (April 1894) von A. Harper entnehmen. Eine ausführliche Widerlegung aller Einwürfe, in der scharfe Seitenhiebe nicht mangeln, bringt die Civiltà Cattolica (Heft 1054 1055). Ruhiger gehalten und sehr sachgemäß ist die Abfertigung, welche Herbert Lucas dem Anonymus zutheil werden läßt (Month 1894 Juni). Die Niederlage desselben ist eine vollständige. Allerdings wird die moderne Bibelkritik ihn kaum als competenten Vertheidiger ihrer Aufstellungen anerkennen.

Recensionen.

Konings-Putzer. Commentarium in facultates apostolicas, quae episcopis et vicariis apostolicis per modum formularum concedi solent, ad usum venerabilis cleri americani concinnatum ab Antonio Konings, C. SS. R. Editio tertia, recognita et aucta. curante Joseph Putzer, ejusdem congregationis. Neo-Eboraci, Cincinnati, Chicagiae, Benziger fratres, Summi Pontificis typographi. 1893. — XVI u. 392 S. 8.

Der hochw. P. Putzer, ein Tiroler, hat uns aus dem fernen Amerika mit einem Werke beschenkt, das dem lang gefühlten Bedürfnisse eines ausführlichen praktischen Commentars der Quinquennalfacultäten in erwünschter Weise abhilft. In dieser dritten, auch nach deutschen Quellen verbesserten und ‚vermehrten' Auflage des Konings'schen Buches hat der Neubearbeiter nicht blos die vier bekannten amerikanischen Formulare erklärt, sondern überdies seine Arbeit durch eine Zusammenstellung mit den europäischen Quinquennalfacultäten vervollständigt. Durch die genaue Erläuterung der im Werke zerstreut sich vorfindenden Nummern unserer Formulare werden Zweck und Bedeutung der Quinquennalfacultäten zum vollen Verständnis gebracht und zugleich die Anleitung gegeben, wie der Seelsorgsklerus im Falle des Bedürfnisses die betreffenden Indulte zu erbitten und zu gebrauchen hat.

Das Werk umfasst zwei Theile, denen gleichfalls zwei Nachträge oder Appendices beigegeben sind. Wir beschränken uns darauf, den Inhalt in gedrängter Kürze anzugeben, weil die einzelnen Facultäten, welche darin behandelt werden, hinreichend aus den öfters gedruckten Formularen bekannt sind.

Pars I. De facultatibus apostolicis in genere. — Cap. 1. Notio et indoles facultatum apost. — Cap. 2. Interpretatio

fac. ap. — Cap. 3. Communicatio et cessatio fac. ap. — Cap. 4. De usu fac. ap.

In diesem ersten Theile hat es uns zur Genugthuung gereicht, zu sehen, daß unsere Einleitung in dieselbe Rechtsmaterie in dieser „Zeitschrift‘ (1891, S. 550 ff.) bei unserem gelehrten Landsmann in der neuen Welt gütige Billigung und gewissenhafte Verwertung gefunden hat.

Pars II. De facultatibus apostolicis in specie. — Formula I. — Formula extr. C. — Formula extr. D. — Formula extr. E.

Auch im zweiten Abschnitt des Werkes ist die bereits angeführte Studie über die Quinquennalfacultäten in dieser Zeitschrift mit Vortheil berücksichtigt worden. P. hat nämlich die Ausstellungen, welche wir an den von den Autoren mitgetheilten Formularen gemacht, als begründet anerkannt, das aaO. S. 555 nach den Quellen hergestellte correcte Verzeichnis der in Nr. 2 der Quinquennalfacultäten enthaltenen ‚ausgenommenen Bücher‘ auf S. 227 unverändert abgedruckt, und dadurch allen, die sich mit dem Gegenstande zu befassen haben, nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa, einen großen Dienst erwiesen.

Rücksichtlich dieses Index librorum exceptorum ist nämlich in Deutschland seit einem halben Jahrhundert in zweifacher Weise gefehlt worden; erstlich dadurch, daß der im Jahre 1842 von Rom abgeschaffte Index der alten Formulare bei vielen deutschen Gelehrten immer noch als zu recht bestehend angeführt wird; und zweitens dadurch, daß von denjenigen Schriftstellern, die das neue, im besagten Jahre 1842 aufgestellte, Bücherverzeichnis der Quinquennalfacultäten mittheilen, die Namen der Autoren nicht selten gröblich entstellt werden.

Den im Jahre 1842 antiquierten Index bieten seitdem noch unter andern: Ginzel, Handbuch, 1. Bd, Anhang S. 35; Permaneder, Handbuch, § 288; Walter, Fontes, S. 511. Auf das nicht blos in Sachen des Index librorum exceptorum, sondern auch in vielen andern Stücken antiquierte Formular, das Walter bietet, wird, als auf eine heute noch mustergiltige Vorlage, verwiesen von Richter-Dove-Kahl, Lehrbuch, S. 578; Vering, § 115; v. Scherer, Handbuch, S. 174; Heiner, K. Kirchenrecht, 1. Bd, S. 75; Lämmer, Institutionen, § 27; Friedberg, Lehrbuch, §. 98[1]).

---

[1]) Sachlich correct ist das neue Formular bei Aichner, Compendium juris eccl.[7], Appendix, pp. XIX—XXIII.

Bei der Aufzählung der im neuen, seit 1842 geltenden Index verzeichneten Bücher haben sich bisher alle Schriftsteller, ohne Ausnahme, mehr oder weniger geirrt, wie das in dieser Zeitschrift aaO. S. 554—556 beispielsweise an Mejer, Schulte, Konings, Marc, Sabetti und Zitelli gezeigt worden ist.

Beide Gattungen von Fehlern sind im vorliegenden Bücherverzeichnis sorgfältig vermieden worden, so daß der von P. gelieferte Abdruck fortan von den Commentatoren der Quinquennalfacultäten als durchaus zuverlässiger Text benutzt werden kann. Nur ist zu bemerken, daß die Anführungszeichen, vor Fêtes und nach Casti[1]), als Druckfehler, zu streichen sind.

Wir heben diese Zustimmung des hochw. P. P. zu unseren Resultaten deshalb um so lieber hervor, weil wir uns in einer andern, rein kanonistischen Frage, nämlich über das Vorhandensein kirchlicher Beneficien in den V. Staaten[2]), nicht der gleichen Uebereinstimmung zu erfreuen haben. Doch an dieser theilweisen Verschiedenheit der Meinungen wird sich der kundige Leser nicht stoßen, der aus Erfahrung weiß, daß dies nicht der erste Fall ist, in dessen Lösung die Kanonisten und Moralisten, salva caritate, auseinandergehen.

Aus diesem zweiten Theile des Buches möge, in anbetracht der gegenwärtigen Pfarrschulfrage in der nordamerikanischen Union, noch als besonders wichtig angemerkt werden, daß der Verfasser eine durchaus richtige Begriffsbestimmung der ‚juridischen Toleranz‘ gibt, an der unbedingt festgehalten werden muss. Während die Vertreter der liberalen Ideen im hohen und niedern Klerus in letzter Zeit mit wahrhaft verzweifelten Anstrengungen den römischen Entscheidungen Gewalt anthun, um dem Congregations-Decrete Tolerari potest die Bedeutung einer ausdrücklichen und vollständigen Billigung (fully allowed) gleichsam aufzunöthigen, gilt unserem Commentator ein solcher Toleranzspruch mit Recht als ein einfaches Geschehenlassen seitens des Gesetzgebers, und zwar aus sehr wichtigen Gründen, nämlich ad graviora, quae secus orirentur, damna et mala vitanda (S. 340—341).

Durch die Gewährung der Toleranz versteht sich der Gesetzgeber dazu, etwas an und für sich Ungesetzliches, um des öffentlichen Nutzens willen oder zur Vermeidung eines größeren Schadens, zu dulden, d. h. nicht zu verbieten, ohne dadurch das den allgemeinen Grundsätzen Widersprechende irgendwie zu billigen, wie solches bereits früher in dieser Zeitschrift

---

[1]) Fêtes et courtisanes de la Grèce, Novelle di Casti. [2]) P. behandelt die Frage S. 143, 113—2.

(1893, S. 245—296) aus den kirchlichen Rechtsquellen ausführlich dargelegt worden ist.

Appendix I S. 371, verbunden mit S. 4, scheint ein Mißverständnis obzuwalten. Wenn in dieser Zeitschrift (1891, S. 553) berichtet worden ist, daß Bischof Stroßmayer von Diakovar, der für seine Person den noch aus der Zeit vor der Errichtung der kirchlichen Hierarchie in Bosnien stammenden Titel eines episcopus Sirmiensis et Bosniensis trägt, die formula II der Quinquennalfacultäten besitzt, so ist nicht daraus zu folgern, daß die episcopi Bosniae, wie es S. 4 heißt, dieses Formular erhalten. Mgr. Stroßmayer gehört zur kroatischen Kirchenprovinz von Agram und hat, trotz seines alten, zur Zeit ihm noch belassenen Titels, nichts mit dem bosnischen Episkopate zu thun. Die episcopi Bosnae sind seit 1881: der Metropolit von Vrhbosna zu Sarajevo, und seine Suffragane, die Bischöfe von Banjaluka, Mostar, Marana, Trebigne.

Zu der S. 374 (bezw. S. 359 u. 368) gegebenen Erklärung der in den Formularen vorkommenden Entfernungen dürfte noch kurz Folgendes angemerkt werden können.

Ein befriedigender Commentar über die verschiedenen Distanzen und das Wegmaß, dessen in den von P. mitgetheilten Facultäten Erwähnung geschieht, kann nur durch Vergleichung sämmtlicher Formulare, in welchen die Vollmachten mit der Berechnung der Entfernungen verbunden erscheinen, hergestellt werden. Unserem Autor waren nur die 9 Formulare (I II III IV VI X Extr. C.; Extr. D; Extr. E.) dem Texte nach bekannt, welche im Werke auch Berücksichtigung gefunden haben. Die übrigen konnten nicht zur Vergleichung herangezogen werden. Wir glauben deshalb, das Fehlende nachtragen und die Stufenleiter der Entfernungen in absteigender Richtung vervollständigen zu sollen.

Von der weitern zur geringern Entfernung absteigend, läßt sich also folgende Ordnung wahrnehmen:

Form. *Extr. F.*, *n. 11.* Nimia locorum distantia.
Form. *T. n. 17.* Regio longe ab episcopo dissita.
Form. *Extr. D. n. 8.* Loci remotiores dioecesis.
Form. *IV. n. 15.* Distantia duarum dietarum.
Form. *Extr. D. n. 8.* }
Form. *Extr. E. n. fin.* } Absentia ultra diem a residentia.

Form. *P. n. 2.* Distantia unius diei, oder, wie es im legistischen Sprachgebrauche einfach heißt, dieta, iter unius diei, vulgo Tagreise.

Die Diäta[1]) in der Bedeutung von Tagreise, ist das kanonische Wegmaß, das am häufigsten in Kirchenrechtsquellen vorkommt. Unter allen Gesetzesstellen, welche sich auf dieselbe beziehen, dürften dem geistlichen Leser die wohl am meisten bekannt sein, welche in der den Exercitien des hl. Ignatius vorgedruckten päpstlichen Approbation vom Jahre 1548 erwähnt sind. Paul III sagt darin: Non obstantibus fel. rec. Bonifacii Papae VIII praedecessoris nostri *de una*[2]) et concilii generalis *de duabus dietis*[3]), dummodo *ultra tres* aliquis auctoritate praesentium non trahatur.

Nach dem römischen Rechte umfaßt die dieta 20 Meilen, viginti millia passuum[4]), welche nicht gar viel von den italienischen miglie verschieden sind: weshalb auch die Kanonisten für gewöhnlich annehmen, daß eine dieta legalis nach gemeinem Rechte 20 milliaria italica zähle[5]). Inwiefern die deutsche Meile von der römischen abweicht, wird hier als bekannt vorausgesetzt.

Da die gesetzmäßige britische Meile (statute mile), die auch in Nordamerika gilt, viel größer ist, als die römische und italienische, so würde es von Interesse gewesen sein, wenn P. P. die Art der kirchlichen Berechnung der in den Formularen vorkommenden Diäten in den Vereinigten Staaten angegeben hätte. Es würde das den amerikanischen Geistlichen überdies den Vortheil gebracht haben, daß sie sich einen klaren Begriff von diesem kirchlichen Streckenmaße gebildet und dadurch das richtige Verständnis des in den Facultäten wiederholt vorkommenden Ausdruckes remotior locus dioecesis verschafft hätten. Der Begriff des locus remotior hängt bekanntlich von dem der dieta canonica ab[6]). Daß die genaue Kenntnis dieser termini technici im übrigen von allgemein praktischer Bedeutung ist, das möge zum Schluſs noch folgende kurze Bemerkung zum letzten Theile des Werkes darthun.

Appendix II. Varia facultates apost. spectantia. P. schreibt S. 384: Superiores Regulares ex privilegiis possunt benedicere suas ecclesias, oratoria et coemeteria,

---

[1]) Findet sich häufig im Lateinischen so geschrieben, obschon die Etymologie nichts mit dem griechischen Worte *δίαιτα* (Lebensart, Diät) zu thun hat. [2]) C. Statutum 11 de rescript. in 6. [3]) C. Nonnulli 28. X. de rescript. [4]) Arg. leg. Itinere faciendo π de verb. signif. (lib. 50, tit. 16). [5]) Vgl. *Reiffenstuel*, lib. 3, tit. 40, n. 26; und gl. ad c. Nonnulli cit. v. *ultra duas dietas*. [6]) Vgl. gl. ad C. Nonnulli cit. v. *ad remotos*.

eaque, si fuerint polluta, reconciliare aqua, etiam per ipsos benedicta, mixta (juxta *Pont. Rom.*) sale cinere et vino. — Consultum tamen est, ut hac facultate numquam invito episcopo utantur (Marc, n. 2191; Ferraris v. *Benedictio*, art. 1, n. 19—20).

Rücksichtlich der den Regularen an dieser Stelle zugeschriebenen Vollmacht, das zum Zwecke der Reconciliation erforderliche Wasser selbst zu weihen, muss die wesentliche Beschränkung hinzugefügt werden, ‚für den Fall nämlich, daß der Bischof zwei Diäten weit entfernt ist'.

Der große Kanonist des Franciscaner-Ordens, Anaklet Reiffenstuel, der überall für die Privilegien der Regularen mit Entschiedenheit eintritt, bemerkt über diese Vollmacht: Superiores .. ecclesias sibi subjectas quomodocunque violatas (etiam prius consecratas) reconciliare possunt, et quidem aqua per ipsosmet benedicta, *quando episcopus distat duabus dietis* . . si vero duabus dietis non distat, aqua per episcopum benedicta, prout videre est in Compendio privilegiorum vers. *Benedicere,* atque notant Roderiquez, Barbosa, Sannig, et alii.

Ferraris, den P. auf die Auctorität Marcs hin als Gewährsmann anführt, handelt an der citierten Stelle gar nicht von der Reconciliation einer polluierten Kirche. In einem späteren Artikel aber, wo er die Frage berührt (*Benedictio*, art. 5, n. 8—9), stimmt er vollständig mit Reiffenstuel überein. Und damit der Leser nicht im Unklaren bleibe inbezug auf die Bedeutung der Worte des Privilegs: in locis ubi episcopum aquam benedicentem per duas dietas adire non poteritis, fügt er die Erklärung hinzu: Et quaelibet dieta . . continet viginti milliaria.

Marc selbst, welcher irrthümlicher Weise auf die citierte Stelle bei Ferraris hinweist, spricht zwar von der Reconciliation und dem dabei zu gebrauchenden Wasser, deutet aber mit keiner Silbe an, daß dasselbe vom Bischofe geweiht werden müsse.

Es kann somit weder Ferraris noch Marc zum Belege dafür angerufen werden, daß die Regularen ihre Kirchen überall in eigener Zuständigkeit reconciliieren können aqua *etiam, per seipsos benedicta.*

Es braucht nicht erst ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß das hohe Verdienst, welches sich der hochw. P. Putzer durch die so äußerst fleißige Neubearbeitung des Konings'schen Commentars um die praktische Theologie erworben hat, durch diese wenigen

Bemerkungen in keiner Weise geschmälert wird. Das Buch ist und bleibt eine ganz vorzügliche Anleitung zum Verständnisse und zur Anwendung, wie der amerikanischen, so auch unserer Quinquennal-Facultäten und wird stets Allen gute Dienste leisten, die in die Lage kommen, dieselben gebrauchen zu müssen.

Nicolaus Nilles S. J.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Hermann Schell, Professor der Theologie an der Universität Würzburg. 3. Bd 1. u. 2. Theil. Paderborn, Schöningh, 1892/93. XVIII, 446; XXII, 958 S. 8.

Mit diesen beiden Theilen, die über die Menschwerdung, die Gnade, die Sacramente und die Vollendung handeln, liegt Schells Dogmatik vollendet vor. Vielleicht noch mehr als in den beiden ersten Bänden, die schon früher in dieser Zeitschrift (1891, 96 ff.) besprochen wurden, treten in dem vorliegenden letzten Bande sowohl die Eigenart als die mit derselben verbundenen Vorzüge und Mängel des Werkes hervor. Charakteristisch für Standpunkt und Methode des Verfassers sind folgende Sätze: ‚Die Methode der apologetischen Dogmatik wird diejenige Gideons sein: Von den 32000 Streitern, die sich als Heerschar des Glaubens einstellten, entließ er zuerst 22000, die sich selbst nicht stark genug fühlten, und von den 10000 nochmals 9700, die ihm nicht stichfest genug erschienen; dreihundert blieben ihm als echte Gottesstreiter: Das sind die wahrhaft und wirklich gottgegebenen Wahrheiten und Lehren‘ (3. B. 1. Th. S. XIV); und: ‚Möge anstatt des exclusiven Cultus einer verknöcherten Schultradition doch besser im hochsinnigen Vertrauen auf die übermenschliche Wahrheit der Glaubenslehre der ganze große Reichthum der selbständigen Geistesanlagen, mit denen Gott, der lebendigmachende Geist, seine Ebenbilder ausgestattet hat, methodisch in den Dienst der Theologie und Theodicee, gestellt und zu fruchtbarer Allseitigkeit ausgebildet werden. Die Wahrheit ist doch größer, als jede Schule und als alle Schulen aller Zeiten! Nur durch den freimüthigen Communionismus aller Geistesrichtungen wird die Theologie dem katholischen, weil gottentstammten Dogma und Heilsplan gerecht! Nicht die Einförmigkeit der Schuldressur, nicht die Starrheit der Schultradition ist das Kriterium der kirchlichen Rechtgläubigkeit, sondern was die Offenbarung auch für unsere anspruchsvolle Zeit ins helle Licht der überlegenen, himmlischen Wahrheit stellt, was

der Kirche in ihrer katholischen Bestimmung und Aufgabe frommt'. Wir wollen einstweilen davon absehen, ob diese Sätze, sowie sie lauten, ihre volle Berechtigung und Wahrheit haben; jedenfalls klingen sie sonderbar und es unterliegt bei uns keinem Zweifel, daß der Verfasser in uneingeschränkter und rücksichtsloser Anwendung derselben vielfach zu haltlosen und bedenklichen Resultaten gelangt ist. Ein solches ist vor allem, um das an einigen Beispielen zu zeigen, der von ihm selbst so bezeichnete Begriff der ‚positiven Aseität Gottes, der Begriff der selbstwirklichen Existenz Gottes durch Selbsturſächlichkeit, durch die Selbstgestaltung seiner Weisheit und den Selbstvollzug seines Willens' (vgl. 3. B. 2. Th. S. X,), der auch in diesem Bande zur verschiedensten Anwendung kommt und scharf betont wird. Dieser Begriff enthält nach unsrer Ueberzeugung einen vollen Widerspruch. Wie soll ein Wesen sich selbst verwirklichen können, wie soll es existieren können durch Selbstgestaltung seiner Weisheit und Selbstvollzug seines heiligen Willens? Jedes Wirken setzt doch begrifflich das Sein des Wirkenden voraus; oder kann etwas thätig sein, was nicht existiert? und folglich setzt die Thätigkeit des göttlichen Verstandes die Existenz desselben und das göttliche Wollen die Existenz des göttlichen Willens und infolge dessen die Existenz der göttlichen Wesenheit voraus; Gott existiert also begrifflich früher, als er thätig ist; und doch darf er nach unserm Verfasser begrifflich nicht vor seiner Thätigkeit existieren, weil er durch diese erst verwirklicht wird. Wir können in dem Begriff der positiven Aseität nichts anderes als eine Verleugnung des Causalitätsprincips oder des Princips vom Widerspruch erkennen. — Wenn ferner der unendliche Geist sich selbst verwirklichen kann, weshalb soll es nicht die von ihm verschiedene Welt können? Den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen weist diese Folgerung von unabsehbar verderblicher Tragweite nicht genügend ab. -- Aber wenn Gott sich nicht selbst verwirklicht, dann existiert er von ungefähr durch Zufall? Nein, nicht durch Zufall existiert er, sondern vermöge seiner Wesenheit; er ist der sum qui sum, der ὁ ὤν, wie er sich selbst in der hl. Schrift bezeichnet, er ist das ipsum esse, wie ihn der hl. Augustin und die übrigen Väter und im Anschluſs an sie die ganze Schule nennen. Er hat den Grund seiner Existenz in sich, er ist nothwendig, er ist nothwendig das, was er ist; aber er ist nicht causa efficiens sui ipsius; eine solche kann er überhaupt nicht haben; die hat nur ein Wesen, das sein und nicht sein kann. Birgt nun auch dieser Begriff Unfaſsliches und Geheimnisvolles in sich, so enthält er doch keinen Widerspruch und deshalb muſs er als der einzig mögliche beibe-

halten werden. Wie sollte es auch anzunehmen sein, daß sich die ganze Schule, ja man kann sagen, die ganze christliche Vergangenheit in dem Fundamentalbegriff der Theologie so arg und verhängnisvoll getäuscht hätten? Wir glauben es sagen zu müssen, es erscheint uns gewagt und bedenklich, in einer so elementaren Frage neue Wege zu betreten. Die Freiheit in der Dogmatik hat noch andere Einschränkungen als das reine Dogma.

Professor Schell stützt die Lösung mancher theologischen Probleme, die nach ihm von der Schule nicht gelöst wurden, auf diesen positiven Aseitätsbegriff. Daß dieses Unternehmen gänzlich misslingen musste, folgt einerseits aus dem Gesagten und bestätigt es andererseits. Die positive Aseität soll die Möglichkeit der Menschwerdung erklären (S. 66 ff.). Täuschen wir uns nicht, so liegt der Schwerpunkt der Erörterung in folgenden Sätzen: ‚Warum soll Gott nicht kraft seines freien Willensrathschlusses die Wirklichkeit seiner endlichen Denkgebilde werden, da er doch die Wirklichkeit seines unendlichen Denkinhaltes ist, wenn auch letzteres mit ewiger Nothwendigkeit? .. Gott muss sein, was er ist, die unendliche Vollkommenheit, weil dies in der Consequenz seines eigenen Gedankens von der unendlichen Vollkommenheit liegt; Gott kann sein und werden, was er außerdem erdenkt, nämlich die endliche Vollkommenheit, sei es in ihrer Gesammtheit, sei es eine einzelne, endliche Natur, weil er das, was er ist, mit vollkommener Selbstmacht ist. Wer nämlich das, was er ist, nicht ohne eigene Verursachung, sondern ausschließlich kraft eigener That und Ursächlichkeit ist, kann auch alles werden, was er in seinem Denken ideal gestaltet, wenn er will'. Wie soll nun mit dieser Erklärung, die, um milde zu sprechen, sehr verfänglich lautet, die Möglichkeit der Menschwerdung erwiesen sein? Dazu ist doch erforderlich zu erklären, wie das ewige Wort eine geschaffene Natur sich so aneignen konnte, daß diese nicht für sich in eigener Persönlichkeit, sondern in persönlicher Einheit mit ihm existierte. Folgt etwas aus Schells Deduction, so ist es nur das eine, daß die menschliche Natur Christi, weil sie ein ideelles Sein hat in Gottes Verstand, so auch reell existieren kann außer Gottes Geist in der Zeit, oder vielleicht auch noch, daß die Menschwerdung ein Werk der Freiheit Gottes ist. Das ist nun aber ebenso klar, wenn nicht klarer, wenn man bei dem alten Gottesbegriff bleibt. Die tiefen Erörterungen der Scholastiker über die vorwürfige Frage vermag uns also diese Erklärung nicht im Geringsten zu ersetzen. — Auf ähnliche Weise wird die positive Aseität verwendet zur Erklärung der Unveränderlichkeit des ewigen Wortes in der Menschwerdung (S. 69), sie wird vorausgesetzt bei

Lösung der Frage, weshalb dem hl. Geiste insbesondere die Menschwerdung zugeeignet werde (S. 98), sie dient zur Bekämpfung der den alten Theologen gemeinsamen Ansicht, daß der Gottmensch schon in seinem sterblichen Leben die beseligende Anschauung Gottes genoss (S. 108 113 114); es soll aus ihr bewiesen werden, daß in der seligen Anschauung Gottes ein steter Fortschritt sei (S. 922 ff.). Es ist uns in dem engen Rahmen einer Besprechung unmöglich, auf alle Beispiele näher einzugehen, nur eines sei hier noch kurz erörtert. Es ist die Frage über Vorherwissen, Vorherbestimmung, Gnadenwahl, Rechtfertigung. ‚Daß diese große Frage nach dem Grund, der das Schicksal der Seligen und der Verdammten ewig scheidet, von dem scholastischen Gottesbegriff des unbewegten Bewegers aus, ewig ungelöst bleiben müsse, ist gewiss und von dem großen Meister (Thomas) mit der obigen Erklärung (Summa c. gent. 3, 59) feierlich zugestanden worden. Die Seligen mögen sich nun bei diesem absoluten Räthsel hinsichtlich der Vorherbestimmung beruhigen: allein wie steht es mit den Verdammten? Wenn die höchste Anschauung Gottes keine Lösung gibt über die allerpersönlichste Frage des ewigen Schicksals, so ist nothwendigermaßen für die Hölle noch mehr ein ungelöstes Räthsel, was es für den Himmel ewig bleibt. Die Folgen einer solchen Consequenz, die Thomas offen zugesteht, brauchen nicht ausgeführt zu werden: der sittliche Gottesbegriff steht und fällt mit dem Satze: ‚Gott kennt kein Ansehen der Person‘, die Heiligkeit des Gottesbegriffes ist es, um die es sich handelt. Dieselbe ist nicht zu begreifen, wenn Gott selbst nicht von Grund aus kraft seines hl. Willens alles ist, was er ist und festsetzt. Ein Gott, dessen eigene Existenz schließlich eine unerklärte Sache des ewigen Ungefähr, der reinen Thatsächlichkeit ist, die seinem hl. Willen begrifflich vorangeht und unabhängig von seinem Willen besteht, ist freilich auch in seinen Schicksalsrathschlüssen unerklärlich: das Fatum oder die unerklärliche Nothwendigkeit, welche seiner ewigen Existenz anhaftet, ist natürlich auch seinem Schicksalswollen eingeprägt. Das ist die hohe Bedeutung der positiven Aseität Gottes für die Eschatologie. Wenn Gottes ewige Existenz und unendliche Vollkommenheit als die vollbewusste und darum anbetungswürdige That seines hl. Willens erkannt wird, dann werden wir einst klar einsehen, warum Gott ewig existiert; dann werden wir noch viel mehr mit vollster Klarheit einsehen, warum Gottes Vorherbestimmung einem jeden sein Schicksal bereitet hat: denn ein heiliger Wille erklärt ohne Rückstand alles, was kraft seiner Satzung besteht oder herbeigeführt wird‘. Man kann nur staunen über die schweren Anklagen, die hier gegen den hergebrachten Gottes-

begriff vorgebracht werden; dieselben entbehren jedweder Begründung. Wir haben es schon oben zurückgewiesen, daß nach dem Gottesbegriff der Schule die Existenz Gottes eine unerklärte Sache des ewigen Ungefähr ist. Zu leugnen ist es, daß aus demselben, wie Schell zu glauben scheint, die Vernichtung der göttlichen Heiligkeit und Freiheit sich ergebe; dafür ist auch nicht ein Scheingrund vorgebracht, und deshalb muss mit Entschiedenheit die Behauptung zurückgewiesen werden, daß bei Voraussetzung der positiven Aseität den Seligen inbezug auf Vorherbestimmung usw. etwas erklärlich sein soll, was ihnen bei Voraussetzung des scholastischen Gottesbegriffes in tiefes Dunkel gehüllt bleibe. Ob für die Seligen und Verdammten im Jenseits volles Licht werde inbezug auf die Vorherbestimmung nach dem ganzen Inhalte des Begriffes, das lassen wir dahingestellt sein. Hätte Schell blos das gegen Thomas und die Scholastik behauptet; man hätte dazu schweigen können. Uebrigens liegt in dem Eingeständnis des heiligen Thomas durchaus nicht das, was hineingelegt zu werden scheint: auch nach Thomas und der Schule werden die Seligen und die Verdammten die klare Erkenntnis haben, daß jeder Verdammte durch seine eigene Schuld verdammt ist und jeder Selige (wenigstens die Erwachsenen) durch sein mit der Gnade erworbenes Verdienst die Seligkeit erreicht hat. Aber worin liegt denn das Geheimnis, das für die Seligen (nur von diesen redet zudem Thomas an der angezogenen Stelle) inbezug auf Vorherbestimmung auch in der seligen Anschauung Gottes bleibt? Man wird den Worten des hl. Thomas nur dann gerecht, wenn man annimmt, daß er, um einen Schulterminus zu gebrauchen, von der praedestinatio adaequate spectata d. h. von der praedestinatio ad gratiam et gloriam bezw. von der ungleichen Austheilung der Gnaden spricht, infolge deren jetzt manche in der Hölle sind, die in einer andern Gnadenordnung ihr Heil gewirkt hätten; hierin haben eben auch die hl. Väter und alle großen Theologen ein Geheimnis gefunden, und es steht nichts im Wege, daß dieses Geheimnis auch für die Seligen im Himmel bleibe. Es folgt mit nichten daraus, daß die Seligen in der Verdammung der Gottlosen ein unergründliches Fatum oder Verhängnis und nicht eine verdiente, gerechte Strafe erblicken werden. Ob die ewige Verdammung wenigstens nach ihrer positiven Seite hin Strafe sei oder nicht, das hängt gar nicht von Gottes freiem Willen ab. Sie kann nicht ohne den Strafcharakter sein, das fordert Gottes Gerechtigkeit. Nun aber redet Thomas an der angezogenen Stelle offenbar nur vom freien Willen Gottes, und schon dieser Gesichtspunkt allein hätte davon abhalten müssen, dem Eingeständnis des hl. Thomas die Auslegung zu geben, daß

das ewige Unglück der Verdammten ein unergründliches Verhängnis bleibe. Wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir es als ein sonderbares, gänzlich misslungenes Verfahren bezeichnen, das angeführte Geständnis des hl. Thomas als Sturmbock für die sogenannte positive Aseität gegen den alten richtigen Gottesbegriff zu verwerten. Die von Schell so bezeichnete negative Aseität Gottes läuft also ebensowenig, wie die positive, Gefahr, die ewige Verdammung der Gottlosen zu einem unbegreiflichen Verhängnis zu machen; die Hölle dürfte aber hiezu oder zu etwas noch Unbegreiflicherem werden, wenn man die sogenannte praedeterminatio physica soweit ausdehnt, daß man sagt, auch inbezug auf das Böse eigne Gott ,die vollkommenste, bestimmteste und allseitigste Betrachtung und Würdigung, Erdenkung und Bewirkung des Seienden mit allen seinen positiven und negativen Bestimmtheiten'. Da wird Gott nach unserer Meinung zum Urheber des Bösen, die Freiheit des Menschen aber wird von Grund aus zerstört, und für die ewige Vergeltung fällt damit jede moralische Grundlage.

Mussten wir die Bekämpfung der Scholastik inbezug auf den Gottesbegriff als eine bedenkliche Verirrung bezeichnen, so können wir in der Bekämpfung anderer Ansichten der Schule nur Missverständnisse sehen. So zB. bezüglich der hypothetischen Nothwendigkeit der Erlösung: ,Die Menschwerdung kann also (vorher hatte der Verfasser ausgeführt, auch ein Gottmensch sei von Gottes absoluter Ursächlichkeit getragen und infolge dessen nicht imstande, Gott eine nichtgeschuldete Hingebung als Entgelt für eine zu sühnende Sünde oder für ein zu verdienendes Gut anzubieten) auch nicht eine hypothetisch-nothwendige Form der Erlösung sein, nämlich als einzig mögliches Mittel, um Gott einen eigentlichen Ersatz für die zu vergebende Sünde und ein eigentliches Verdienst für die zu gewährende Gnade darzubringen. Gottes Gnade ist nicht Wirkung, sondern Ursache; denn alles, was in das Reich der Wirklichkeit eintretend gedacht wird, um Gott zu versöhnen und zu entschädigen, konnte nur als Werk und Geschenk jener Gnade eintreten, deren Vergebung und Freigebigkeit verdient werden soll. Die absolute Freiheit der Erlösungsgnade wird nicht vermehrt, wenn Gott ohne stellvertretende Genugthuung die Sünde nachläßt, und nicht vermindert, wenn er dieselbe von einem Gottmenschen fordert: denn auch dieser ist sein Werk und Geschenk, soweit er nicht der begnadigende Gott selbst ist. Die absolute Freiheit der Erlösungsgnade läßt nur eine größere Vermittlung ihrer Ausführung zu, nicht aber Motive, welche sie irgendwie verminderten; auch nicht durch bedingte Nothwendigkeit. Der einzige Grund der Menschwerdung ist positiv und frei begründet: Gottes

Wille, daß alles, was Geschenk seiner freien Güte ist, nach Möglichkeit auch die Errungenschaft der selbstthätigen Mitwirkung des Geschöpfes sei. Die absolute Vollkommenheit der göttlichen Ursächlichkeit schließt bei der Erlösung ebensowenig wie bei der Schöpfung überhaupt die Vermittlung durch geschöpfliche Kräfte und Thaten aus, sondern nur den Wahn, dieselben seien irgendwie für Gottes Rathschluss vorauszusetzen, bedingend, dessen Ausführung unterstützend. Die geschöpfliche Ursächlichkeit ist nicht neben die göttliche zu stellen, sondern gehört ganz zu ihrem Inhalt' (S. 17). Es ist uns unerfindlich, wie diese ganze Darlegung den gegen die Scholastik gerichteten ersten Satz begründen soll, und wir vermögen den Satz selbst auf keine Weise zu begreifen. Will Gott, daß der Mensch sich den Himmel verdiene, muss er ihm einen freien Willen und Gnade geben; und auf gleiche Weise: will er, daß ihm für die Sünden der Menschen die gebürende Genugthuung zutheil werde, muss er einen Gottmenschen ins Dasein setzen, da eine unendliche Beleidigung nur durch eine unendliche Person gesühnt werden kann. Durch diese hypothetische Nothwendigkeit geräth Gott nicht in Abhängigkeit von den Geschöpfen, die geschöpfliche Ursächlichkeit wird nicht neben die göttliche gestellt; sondern diese Nothwendigkeit ist begründet in der Natur der Sache, sie hat ihr Fundament in der göttlichen Wesenheit selbst und sie steht der absoluten Freiheit im Werke der Menschwerdung nicht im Wege. Daß ferner auch der Gottmensch in absoluter Abhängigkeit von Gott als Wirk- und Zweckursache steht und daß die persönliche Vereinigung ein reines Gnadengeschenk Gottes ist, steht einem genugthuenden Verdienst ebensowenig im Wege, wie dieselben Umstände den gewöhnlichen Menschen hindern, sich ein rechtliches Verdienst auf den Himmel zu erwerben. Wären Schells Ausführungen gegen die Meinung des hl. Anselm (vgl. Stentrup, Soteriologie Bd. 1 These 3) gerichtet, so hätten sie ihre theilweise Berechtigung; in der vorliegenden Form sind sie ein unberechtigter und grundloser Tadel gegen eine unanfechtbare Ansicht der ganzen Schule.

Untriftig und unklar ist die Kritik der neuscholastischen Bekämpfung des Günther'schen Personbegriffes (S. 43). Da wir nicht auf alles eingehen können, verweisen wir diesbezüglich auf Stentrup, Christologie, These 28. Schells Kritik hängt zusammen mit seiner eigenen Auffassung der Persönlichkeit (S. 62 ff.); hierin scheint er zu einer vollen Klarheit nicht vorgedrungen zu sein. Es ist unannehmbar, daß das esse existentiae und das esse subsistentiae zusammenfallen und einen und denselben Gegensatz zu dem esse essentiae bedeuten; denn man kann doch wohl nicht leugnen, daß es mögliche Personen gebe, sonst gäbe es ja auch

keine wirklichen; so kann man sich Petrus und Paulus auch im bloßen Bereich der Möglichkeit als vollständig constituierte, unter sich verschiedene Personen denken. Nicht die Existenz ist es also, was die Natur zur Person macht, sondern etwas anderes, ob man es nun esse in se oder individualitas oder totalitas substantiae oder wie immer nennen mag. Das persönliche Sein liegt ferner in der Linie des substantiellen Seins; denn als Hypostasen bezeichnet man allgemein Substanzen, die als solche ganz vollkommen sind; im Begriffe der Substanz ist nun aber die Existenz nicht eingeschlossen. Uebrigens gibt Schell selbst zu, daß das Individuelle ebenso gut blos gedacht sein kann als das Allgemeine, wenigstens von Gottes Geist; ist nun aber, wie der Verfasser sagt, Individualität dasselbe wie Persönlichkeit, so haben wir in der ideellen Welt Persönlichkeiten, und folglich fällt Persönlichkeit begrifflich nicht mit Existenz zusammen.

Sehr scharf werden vom Verfasser Uebertreibungen im Mariencultus und in der Mariologie getadelt und verurtheilt (S. 86 ff.). Es mögen immerhin Uebertreibungen vorgekommen sein, wie zB. die Mutter Gottes im allerheiligsten Altarssacramente mit gegenwärtig zu denken und anzubeten; wir meinen jedoch, daß hier ebenso leicht, wenn nicht leichter, durch allzugroße Beschränkung gefehlt werden kann. Der Verfasser würde wohl jetzt selbst nicht mehr den scharfen Tadel (S. 87) gegen den Cult der hl. Familie aussprechen, nachdem Leo XIII denselben approbiert und so eindringlich empfohlen hat.

Nach dem Vorgange Klees und einiger anderer neuerer Theologen leugnet Schell, daß Christus als viator die visio beatifica gehabt habe (S. 103 ff.). Wir müssen gestehen, daß uns das bedenklich erscheint, ebenso wie die Behauptung, daß Christus als Mensch nicht alles Thatsächliche, so nicht einmal den Tag des Gerichtes erkannt habe. Vergl. Stentrup, Christologie These 69 und 73. Vielfach unberechtigt und maßlos scharf ist die Kritik der Beweise, welche die alten Theologen für ihre einstimmige Ueberzeugung vorgebracht haben. Die Kritik eines ersten Beweises stützt sich theilweise auf den eigenthümlichen Gottesbegriff des Verfassers und fällt mit diesem. Inbezug auf einen zweiten Beweis sagt Schell: ‚Als zweiter Grund wird angegeben, daß Christi menschliche Seele als die Seele des Sohnes Gottes einen Rechtsanspruch auf die innigste Theilnahme an Gottes Erkenntnis, Leben und Seligkeit hatte, dem nur die sofortige Gottschauung entsprach. Kraft ihrer persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes habe die menschliche Seele Christi die höchste Würdigkeit und den unbedingtesten Anspruch auf das glorreiche und selige Leben in der Anschauung und dem Genusse

Gottes (Scheeben 5, 916); was für die übrigen Geschöpfe Gnade sei, wird ihr als Recht erklärt. — Dieser Gedanke ist so unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff, daß er zurückgewiesen werden muss. Sobald von einem Rechtsanspruch auf Göttliches gesprochen wird, ist eine Pflicht oder Nothwendigkeit hinsichtlich eines Endlichen auf Seiten Gottes gegeben. Allein Gott ist über die Kategorien der Pflicht und sittlichen Nothwendigkeit schlechthin erhaben — es sei denn in der Sphäre des Unendlichen, aber nur als solches‘, und ‚die zurückgewiesene fromme Meinung ist nur eine Form des nie ruhenden Versuches, auf irgend einem Weg oder Umweg dem Endlichen zu einem Rechtsanspruch gegenüber der Gottheit zu verhelfen. Wäre dies für die angenommene Menschheit Christi möglich, so würde es auch mittelst einiger „Axiome“ für die Menschheit überhaupt erreichbar sein, bezw. für die ganze Schöpfung, d. h., das Christenthum wäre unvermerkt in Heidenthum umgewandelt‘. Diese Ausführungen sind ebenso maßlos als unbegründet. Weshalb soll es mit dem christlichen Gottesbegriff unvereinbar sein, daß dem Geschöpfe ein Recht auf Göttliches eingeräumt werde? Haben denn nach katholischer Lehre die Gerechten vermöge ihrer Verdienste, wie Schell selbst einräumt, nicht ein Recht auf die übernatürliche Seligkeit? Es ist also jener Gedanke nicht unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff und das Christenthum wird durch denselben keineswegs in Heidenthum verwandelt. Gott wird dadurch nicht einer Norm und einer Nothwendigkeit außer ihm unterworfen, sondern seiner mit seinem Wesen identischen Gerechtigkeit. Der Gerechte hat ein Recht auf die Anschauung Gottes, heißt nichts anderes als: Gott schuldet es seiner Gerechtigkeit, daß er dem Menschen wegen dessen guten Werke seine beseligende Anschauung schenke. Uebrigens bezweifeln wir, daß die Scholastik die visio beatifica für Christus im Sinne eines strengen Rechtes gefordert habe. Der Sinn des Argumentes scheint uns vielmehr folgender zu sein: Die visio beatifica ist eine Ergänzung der *unio hypostatica;* denn durch die unio hypostatica nimmt die Menschheit Christi theil an der natürlichen Sohnschaft des ewigen Wortes; wenn nun aber schon die Adoptivkindschaft nicht zwar ein strenges Recht aber einen Anspruch [1]) gibt auf die visio beatifica, um wie viel mehr gibt ihn dann die Theilnahme an der natürlichen Sohnschaft? Da zudem die Werke Gottes durchaus geordnet und der Natur der Sache entsprechend sind, so ist anzunehmen, daß die Verleihung der größeren Gnade d. i. der unio hypostatica die Verleihung der kleinern, die eigentlich nur eine

[1]) Vgl. Ripalda, De ente supernaturali, disp. ult. s. 10.

Ergänzung der ersteren ist, d. i. der visio beatifica sofort nach sich ziehe, wofern kein Hindernis im Wege steht. Die menschliche Seele Christi hatte also die visio beatifica; denn die Leidensfähigkeit steht derselben nicht im Wege. Der Beweis in diese Fassung gebracht ist von der maßlos schroffen Kritik Schells nicht getroffen.

Verfehlt ist auch die Kritik jener Ansicht der Schule, nach welcher die menschliche Seele Christi heilig ist durch die substantielle Heiligkeit Gottes als ihr Formalprincip. ‚Innerhalb der Thomistenschule begnügte man sich indes nicht hiemit, sondern behauptete, die Menschheit Christi sei heilig durch die substantielle Heiligkeit Gottes, und darum unendlich heilig. Zu diesem Behufe versuchte man den Nachweis, die Heiligkeit habe vor allen andern Eigenschaften Gottes die Eigenthümlichkeit, daß sie formell mittheilbar sei. Die Epigonen der großen Scholastiker im Mittelalter waren consequenter, indem sie auch die Allwissenheit Gottes unmittelbar zur Eigenschaft der Seele Christi machten. Die reformatorische Theologie suchte die Menschheit Christi dadurch zu vergotten, daß sie die Allgegenwart, Allmacht, Majestät Gottes unmittelbar zu ihrer Auszeichnung machte. — Alle diese Versuche sind gleich hinfällig‘. Vor allem ist hier zu bemerken, daß die so entschieden verworfene und mit der absurden reformatorischen Ubiquitätslehre auf gleiche Stufe gestellte Ansicht nicht eine der Thomistenschule eigenthümliche Meinung, sondern, von einigen Scotisten abgesehen, gemeinsame Lehre der Theologen und vieler Väter ist. Sie ist deshalb durchaus festzuhalten, umsomehr, als wir die gemachten Einwürfe nicht als stichhältig erkennen können. Eine eingehendere Behandlung dieser zwar schwierigen, aber ebenso interessanten Frage können wir für ein anderes Heft dieser Zeitschrift in Aussicht stellen.

Scharfe Kritik wird vom Verfasser auch an der scholastischen Lehre über die Genugthuung Christi geübt; dieselbe beruht indes vielfach auf Missverständnissen. So müssen wir folgenden Satz ablehnen: ‚Der Satz: Christus hat cum rigore juris genuggethan, bedeutet: „Die Erlösungsthat Christi hätte den thatsächlichen Wert und Erfolg hinsichtlich der Güter, welche sie erworben, und der Personen, für welche sie dieselben erworben, auch dann, wenn sie nicht von Gott als solche gewollt und angenommen worden wäre. Nachdem einmal die Voraussetzung eines Gottmenschen als der entsprechenden causa efficiens gemacht ist, kann die Menschheit durch ihn die Erlösung von Gott als ihren Rechtsanspruch fordern" (S. 223). Da wir hier nicht alles näher ausführen können, verweisen wir diesbezüglich auf Stentrup, Soteriologie th. 11 u. 12, aus dem einerseits die Unrichtigkeit des obigen Satzes hervorgeht und wo andererseits alle Einwürfe Schells ihre genügende Lösung finden.

Wir haben schon hervorgehoben, dass der Verfasser manche Lehren der Scholastik missverstanden hat. Einen neuen Beleg dafür bietet er uns S. 371, wo behauptet wird, der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein komme auch zur Geltung in der controversen Frage, ob die gratia excitans einen physischen Einfluss auf den freien Heilsact habe oder einen blos moralischen. Diese Behauptung erscheint uns unvereinbar mit einer klaren Auffassung der Frage; Suarez und Molina sind in derselben verschiedener Ansicht, stimmen aber ganz überein bezüglich des Verhältnisses zwischen Wesenheit und Dasein. In der That ist es unerfindlich, wie ein mit dem Wesen identisches Dasein der gratia excitans einen physischen Einfluss verhindern soll, während ihn ein vom Wesen verschiedenes Dasein ermöglicht. Auch die noch hier folgenden Darlegungen entbehren vielfach der Klarheit und Genauigkeit. Man kann ganz gut Gegner der praedeterminatio physica sein und doch eine von der gratia excitans reell verschiedene gratia adjuvans fordern, wie es Suarez thatsächlich im Gegensatz zu Molina und, wie es scheint, mit Recht thut. Drei Fragen sind hier durchaus auseinander zu halten. Erstens: Besteht die actuelle Gnade in einer von den Lebensacten verschiedenen Entität oder ist sie nichts anderes als die übernatürlichen, unfreien Lebensacte selbst? Zweitens: Ist die gratia excitans, gefasst als übernatürlicher unfreier Lebensact physische oder blos moralische Ursache des folgenden freien übernatürlichen Actes? In letzterer Ansicht wird als physische Ursache für den freien übernatürlichen Act noch ein specieller übernatürlicher Concurs gefordert. Drittens: Gibt es eine gratia intrinsecus efficax oder nicht? Es ist unmöglich, aus Schells Darlegungen sich dieser drei verschiedenen Fragen bewusst zu werden; das ist aber zur Klarheit durchaus nothwendig und es genügt nicht, sondern schadet nur, wenn sie nur oberflächlich gestreift werden. Jedenfalls darf dann an eine Kritik der einzelnen Anschauungen nicht herangetreten werden. Auf andere Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten im selben Abschnitte wollen wir nicht weiter eingehen.

Der Verfasser vertheidigt die physische Wirksamkeit der Sacramente (S. 440); uns scheint, mit Unrecht. Entschieden misslungen ist die Darstellung der beiden sich entgegenstehenden Theorien. Ein näheres Eingehen hierauf behalten wir uns für eine andere Gelegenheit vor. Ueber Schells eigene Auffassung konnten wir uns, wie in manchen anderen Punkten, so auch hier nicht klar werden. Er schließt seine Darlegung der physischen Wirksamkeit mit folgendem Satze: ‚Dabei ist allerdings die materialistische Anschauung zu vermeiden, als ob das Sacrament im Element hergestellt werde

und dann auf den Menschen physisch einwirke‘. Wie es sich immer mit diesem Satz verhalten mag; nach den Vertretern der physischen Wirksamkeit wirkt das Element thatsächlich als Instrument physisch mit bei Hervorbringung der Gnade. Wird nun dieses Moment als materialistische Anschauung gebrandmarkt, so überlassen wir es gern den Vertretern dieser Ansicht, ob die Bezeichnung ‚materialistisch‘ zutrifft oder nicht; wir möchten blos dazu bemerken, daß wir in dem Falle nicht mehr wissen, was noch von physischer Ursächlichkeit übrig bleibt. Es würde dann von Schell sowohl die physische als die moralische Wirksamkeit der Sacramente geleugnet werden; und was bleibt dann?

In der Frage über das ewige Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder vertritt der Verfasser eine ganz neue, merkwürdige Ansicht: ‚Was die Unmündigen mit Christus verbindet, ist wohl auch ein Heilmittel für sie, nämlich ihre Schwäche, ihre Preisgabe an den Sündenfluch, ihr vorzeitiger Tod‘. ‚Es scheint mir daher wahrscheinlich, daß die Erlösungsgnade diejenigen, welche in vorzeitiger Schwäche dahinsiechen, gerade durch dieses Leiden berühre‘ (S. 479). Wie sympathisch uns diese Anschauung in sich betrachtet wäre, so müssen wir sie doch vom dogmatischen Standpunkte aus als bedenklich, als falsch bezeichnen. Es ist zum wenigsten katholische Lehre, daß ohne die sacramentale oder Begierde- oder Bluttaufe die Gnade der Rechtfertigung nicht ertheilt werde. So lehrt das Tridentinische Concil sess. 6 cap. 4: Justificationem post promulgatum evangelium sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non posse. Die Lehre der Ueberlieferung erhellt aus folgendem: Die Väter des Concils von Carthago schrieben an Innocenz I: Quicunque negat parvulos per baptismum Christi a perditione liberari et salutem percipere sempiternam, A. S., und Innocenz antwortet den Vätern des Concils von Mileve: Illud vero, quod eos vestra fraternitas asserit praedicare parvulos aeternae vitae praemiis etiam baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Augustinus aber schreibt an Renatus (de anima et ejus origine 3, 9): Noli credere nec dicere nec docere, infantes, antequam baptizentur, morte praeventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse catholicus.

Gewagt erscheint uns auch die Meinung, daß in der orthodox-katholischen (schismatischen) Kirche durch die Epiklese giltig consecriert werde (S. 539 ff.). Wir können sie nämlich nicht vereinbaren mit kirchlichen Entscheidungen, die in dieser Frage

ergangen sind. Wir verweisen diesbezüglich auf Hurter, Comp. Theol.[8] n. 369 und auf das oben 289 angeführte Werk von Markovics.

S. 637 scheint der Verfasser die Ansicht zu vertreten, ein sterbender Todsünder könne ohne Empfang des Bußsacraments und der letzten Oelung, auch ohne vollkommene Reue zu erwecken, gerechtfertigt werden. Aehnliche Ansichten treten in der Eschatologie hervor. Für diese Anschauung ist, um wenig zu sagen, in der kirchlichen Lehre wohl nicht der geringste Anhaltspunkt geboten, und deshalb erscheint uns der Excurs gegen den theologischen Rigorismus, dem auch wir durchaus nicht zugethan sind, hier gar nicht angebracht zu sein. Wir vermögen es auch nicht einzusehen, daß es mit der sittlichen Heiligkeit der Vorsehung durchaus unvereinbar sei, daß ein Sünder zugrunde gehe, der durch eine sorgfältigere Pflichterfüllung von Seiten des Seelsorgers hätte gerettet werden können, während der schuldige Seelsorger die Gnade der Buße erhält und gerettet wird. Gott würde eben in dem einen Falle die Strenge seiner Gerechtigkeit und in dem andern seine unendliche Barmherzigkeit walten lassen. Die Lösung der hier wie überhaupt bezüglich der ungleichen Gnadenaustheilung sich etwa regenden Bedenken geben die hieher gehörigen Worte des hl. Paulus: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Aehnliches gilt von der Ansicht, die letzte Oelung tilge vorhandene Todsünden bei einem Bewusstlosen, wenn er auch nicht einen formellen Act der Reue vorher gesetzt hat, sondern nur virtuell die Absicht und den unbedingten Entschluss hatte, in der Todesgefahr die kirchlichen Sacramente würdig zu empfangen.

Ganz unverständlich ist es uns, wie (S. 672) die Lehre angegriffen werden kann, nach welcher die Ehe erst durch Christus zum Sacrament im eigentlichen Sinne gemacht wurde, und daß speciell folgender Satz von Holtzklau beanstandet wird: Christus vero illud simul fecit (signum) practicum gratiae, ut per hanc viri diligerent uxores sicuti ipse dilexit ecclesiam. Das Concil von Trient lehrt: Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. (Sess. 24 can. 1). Daraus folgt denn doch ganz klar, daß die Ehe vor Christus ein eigentliches Sacrament nicht war, sie wurde ja nach dem Concil erst von Christus als solches eingesetzt. Was lehrt denn nun anders Holtzklau? Er gibt die Erklärung zu dem Kanon, indem er sagt, die Ehe sei erst durch Christus zu einem signum practicum gratiae geworden. Wollten wir schon zugeben, daß

die Ehe vor Christus ein Gnadenmittel gewesen sei, so wäre sie es immerhin nicht ex opere operato gewesen; denn Gnadenmittel ex opere operato gibt es eben nur im neuen Bunde.

Ganz merkwürdig und unbegreiflich ist die Erklärung des tridentinischen Kanons über die Unauflösbarkeit der Ehe: Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugis matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moechari que eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: a. s. Der Verfasser bemerkt dazu (S. 696): ‚Der Canon bekam diese Fassung, um die Griechen nicht der Häresie zu bezichtigen, welche von altersher den Ehebruch auf Grund von Mat. 5, 32; 19, 9 als hinreichend zur Trennung des Ehebandes betrachten. Die katholische Kirche wahrt ihre strengere und höhere Auffassung, welche den Ehebruch nicht als Trennungsgrund gelten läſst, vor dem Vorwurf des Irrthums, ohne jedoch die Lehre und Praxis der schismatischen Kirche als häretisch zu brandmarken. Diese ist nämlich nicht nothwendig falsch, wenn die erstere wahr ist; sie entspricht nur einer minder hohen und strengen Idee von der Ehe.‘ Nun wenn die katholische Kirche nicht irrt, wenn ihre Lehre wahr ist, dann ist die contradictorische der schismatischen offenbar falsch; denn die christliche Ehe bleibt doch wesentlich dieselbe, ob sie in der katholischen oder der schismatischen Kirche eingegangen wird, und deshalb ist eben die minder hohe und strenge Idee der griechischen Kirche grundfalsch. Es handelt sich ja nicht um ein positives Kirchengesetz, sondern um ein göttliches Gesetz, das die Kirche authentisch interpretiert, es handelt sich, wie das Concil selbst sagt, um die evangelica et apostolica doctrina, die doch gewiſs eine minder hohe und strenge Auffassung nicht zuläſst. Interpretationen wie die hier berührte sind bedenkliche Kunststücke.

Wir wollen nicht weiter gehen im Anführen von sonderbaren Ansichten, in denen der Verfasser offenbar irre gegangen ist. Hier nur noch einige Bemerkungen über seine Stellungnahme zur scientia media und den damit zusammenhängenden Theorien, und über die Antwort, welche auf einen gelegentlich der Besprechung der beiden ersten Bände von Hurter erhobenen Einwand gegeben wurde.

Der Verfasser ist ein scharfer Gegner des Molinismus. Ohne die Schwierigkeiten dieses Systems verkennen zu wollen, glauben wir jedoch sagen zu dürfen, daß seine diesbezüglichen Erörterungen vielfach auf Miſsverständnissen beruhen. Ein beständig wieder-

kehrender Einwurf besteht darin, daß die scientia media bezw. der Molinismus den Fatalismus zum Princip erhebe (S. 315 327 723 725). Wie oft auch dieser Einwurf wiederholt wird, so halten wir ihn doch für ganz unbegründet; Schell hat auch nicht einen stichhaltigen Beweis dafür vorgebracht: die Zustimmung des freien Willens zur Gnade steht vor Gott nicht als ein Fatum da; sie ist ein Ausfluß des Willens und der Gnade; ihre innere Wahrheit ist nicht unabhängig von Gott, wie auch ihre Principien, der Wille und die Gnade, nicht von Gott unabhängig sind, sondern in ihm gründet alles als in dem ersten Fundament alles Seins und aller Wahrheit; sie ist auch nicht unabhängig von diesem oder jenem Ich, welches die zeitliche Verwirklichung einer bestimmten, individuellen Natur darstellt; sondern sie beruht auf diesem Ich und seinen Acten als ihrem Fundamente, sie ist nichts anderes, als der betreffende zeitliche Act selbst in seiner Beziehung zum ewigen Intellect Gottes. Sie entbehrt also nicht ihres Grundes, sie ist kein Fatum. — Ganz falsch ist, daß nach thomistischem Gottesbegriff (S. 326) die mathematischen wie physikalischen Zusammenhänge auf Gottes Erfindung und Anordnung zurückzuführen sind, sie sind nicht etwas Mögliches, d. h. Denkbares und Erkennbares nur kraft der freien, schöpferischen Conception dieses Denkens hinsichtlich der Natur und der in ihr obwaltenden Gesetze. Kein Thomist wird hierin Schell beistimmen, ebensowenig wie hinsichtlich der positiven Aseität, aus der freilich diese Ansicht folgen würde; es ist Lehre der ganzen Schule und ohne Zweifel richtige Lehre, daß unabhängig von Gottes Willen $2 \times 2 = 4$ ist und überhaupt alle mathematischen und metaphysischen Wahrheiten ihre Geltung haben. Jedes Compendium scholastischer Philosophie bietet hierüber Aufschluss und Belehrung. Unrichtig ist, daß nach dem Molinismus bei der freien bösen Willensentscheidung die erste Ursache nicht innerlich oder physisch betheiligt sei; hier wie sonst fordert der Molinismus für den Act, insofern er ein physisches Sein hat, den concursus simultaneus. — Eine ganz verkehrte Auffassung des Systems der scientia media verräth folgender Satz: „.. denn vor der vorzeitlichen und von Gott unabhängigen Wahrheit der bedingt-zukünftigen Sätze oder Zusammenhänge zwischen dem Willen und seinem Thun unter gewissen Umständen steht die Freiheit des wirklich d. i. in dieser späten Weltzeit ohne sein eigenes Zuthun so und so beschaffenen, in diese oder jene Umstände hineingestellten Menschen ohnmächtig da. Unabhängig von Gott ist, wie der Molinismus lehrt, der Satz wahr: „Unter diesen Umständen wird Petrus Jesum verleugnen". Wenn dieser Satz so sehr als wahr feststeht, daß er schon vor aller Weltschöpfung

und schon am ersten Schöpfungstag und schon vor Adams Sündenfall von der ewigen Erkenntnis Gottes anerkannt wird d. h. in jenem Momente der Ewigkeit des göttlichen Wissens, der jeweils jener urzeitlichen Vergangenheit entspricht, wie soll dann der wirkliche Mensch, der erst Jahrtausende später auftritt, etwas an jenem fatalen Satz bezw. Zusammenhang ändern? —' Die Wahrheit der zukünftigen freien Handlungen ist nicht dem Menschen und seinen freien Handlungen gegenüberzustellen wie ein von ihnen verschiedenes Wesen, sondern sie setzt die freie Handlung voraus, sie folgt aus derselben, sie ist nichts anderes als die freie Handlung selbst in ihrer Beziehung zum vorzeitlichen, ewigen Intellect Gottes. Nicht wahr ist es ferner, daß nach dem Molinismus die zukünftigen freien Handlungen unabhängig von Gott ihre Wahrheit haben; nein ihre Wahrheit hat auch nach dem Molinismus in Gott als der causa concurrens (freilich nicht praemovens) und exemplaris ihr letztes Fundament. Der Vorwurf des Fatalismus gegen den Molinismus ist also auch hier nicht erwiesen. Und demgemäß weisen wir auch folgenden Satz ab: ‚Wir wollen damit nur zeigen, daß man nicht erwarten darf, die Lehre über das Verhältnis der Geschöpfe zur Allwirksamkeit Gottes, und der Entwicklung zur Vollendung unmittelbar für die Einschüchterung des Willens im sittlichen Interesse verwenden zu können. An dieser Forderung gemessen wäre der Pelagianismus am meisten berechtigt'. Wir halten gerade den Molinismus allein für geeignet, zur heilsamen Einschüchterung des Willens im sittlichen Interesse in Predigten usw. verwertet zu werden; in ihm allein erscheint eben die Freiheit des Menschen und die Heiligkeit Gottes gewahrt; und deshalb hat er für die Eschatologie die Bedeutung, daß es nur auf seiner Grundlage einleuchtet, daß die ewige Verdammnis in den freien bösen Thaten des Menschen ihren ausschlaggebenden Grund hat. Der warnende Hinweis auf den Pelagianismus ist gänzlich belanglos und verdient keine ernste Beachtung; es ist ja bekannt, wo nach dem Urtheile der Kirche die Irrthümer des Pelagianismus liegen.

Schells eigene Ansicht über die gratia efficax und die zusammenhängenden Fragen ist uns ganz unklar geblieben; kritisiert er scharf den Molinismus, so spricht er sich auch entschieden gegen die gratia efficax des Thomismus aus (S. 373 376). Es ist das schwer verständlich und gar nicht consequent, wenn man, wie der Verfasser es im ersten Bande thut, bezüglich des göttlichen Einflusses auf die Handlungen der Geschöpfe in seinen Forderungen noch weiter geht, als die strengen Bannesianer. Wollte Schell vielleicht eine Mittelstellung einnehmen? Dann bemerken

wir, daß nach unserer Ueberzeugung jede Mittelstellung in dieser Controversfrage unhaltbar ist. Leichter und bequemer ist es eben, den Molinismus mit allgemeinen Sätzen zu kritisieren, als ein haltbares System ihm gegenüberzustellen.

In der Besprechung der beiden ersten Bände dieses Werkes wurde von Hurter Schells Vereinbarung der Existenz des Bösen mit Gottes Güte und Vorsehung beanstandet und gesagt, die Erklärung gehe zurück auf den Satz: Finis sanctificat media; denn nach dem Verfasser wird alles Seiende, auch das Böse mit allen seinen positiven und negativen Bestimmtheiten von Gott auf die bestimmteste, vollkommenste, allseitigste Weise erdacht und bewirkt; jedoch ist Gott eine Schuld dabei nicht beizumessen, weil von seiner Seite eine Hintansetzung des höheren Gutes hinter ein geringeres nicht stattfindet, sondern die Sünde einem höheren Gut dient. Hurter bemerkte dazu: ‚Nehmen wir an, der Sünder gehe auf die Absicht Gottes ein und begehe die Sünde, die Gott erdacht, vorherbestimmt und bewirkt, zur Erreichung eines höheren Gutes, zur Verherrlichung Gottes, die ja Gott beabsichtigt. Sündigt er dann vielleicht nicht?‘ Schell repliciert nun auf diesen Einwand in der Vorrede zum 3. Bd 1. Th. und sucht ihn zurückzuweisen, indem er Hurter frägt, wie denn er das Böse mit der Güte und Vorsehung Gottes vereinbare. Das ist aber keine Antwort, sondern eine Ausflucht. Hurter behauptet nicht, daß auch das Böse mit allen seinen negativen Bestimmtheiten auf Gottes bestimmteste, vollkommenste, allseitigste Erdenkung und Bewirkung zurückzuführen sei, er nimmt keine praedeterminatio zum bösen Act an, er erklärt endlich auch die Unterscheidung zwischen positivem und zulassendem Willen inbezug auf die Existenz des Bösen nicht als irrelevant, wie dies alles der Verfasser thut. Wir meinen, der tiefgreifende Unterschied springe in die Augen und wir erneuern denselben Einwurf.

Wir haben es aufrichtig bedauert, soviele Lehrsätze in diesem Werk vertreten zu sehen, gegen die wir entschiedene Einsprache erheben müssen; viele derselben sind bedauerliche Abirrungen.

Schell hätte sie vermieden, wenn er nicht von einer an Geringschätzung grenzenden gereizten Stimmung gegen die Scholastik sich hätte leiten lassen. In der That hat er an scharfem unberechtigtem und vielfach auf Missverständnissen beruhenden Antagonismus gegen die Scholastik ein übriges geleistet. Oder muss es nicht befremden, einen sonst so kirchlich gesinnten Theologen, um nur zwei Beispiele anzuführen, von ‚verknöcherten Schultraditionen‘ reden zu hören und die scholastische Lehre, nach welcher Christus als viator die visio beatifica hatte, als ‚massiven Materialismus‘

bezeichnet zu lesen, ‚der sich vielfach in theologischen Schulmeinungen breit mache'. Eine solche Sprache klingt jedenfalls sonderbar in einer Zeit, wo Leo XIII seine ganze Autorität aufbietet, die Scholastik und insbesondere den hl. Thomas wieder zur Geltung zu bringen. Wir erinnern auch an das Schreiben Pius' IX an den Erzbischof von München vom 21. December 1863, in dem er nach dem Beispiele sovieler seiner Vorgänger das Ansehen der Schule so nachdrücklich in Schutz nimmt und betont. Wir sind nicht der Ansicht, daß alle Ansichten der Schule wieder aufleben müssen und daß es über sie hinaus keinen Fortschritt geben könne; aber auch in einer apologetischen Dogmatik verdient die Scholastik andere Rücksichten und andere Achtung, als sie im vorliegenden Werke gefunden hat. Und namentlich gibt es auch für die Freiheit des apologetischen Dogmatikers noch andere Grenzen als das reine Dogma. Eine wohlgemeinte Mahnung zu größerer Vorsicht ist dem Verfasser gegenüber durchaus angebracht, ja unerläßlich. Eine weitere diesbezügliche Darlegung ist wohl überflüssig.

Konnten wir nicht umhin, diesen Tadel gegen vorliegendes Werk auszusprechen, so ist es uns eine umso größere Genugthuung, daß wir auch bezüglich dieses letzten Bandes auf die großen Vorzüge hinweisen können, die schon in der Besprechung der beiden ersten Bände hervorgehoben wurden. Ueberall bekundet der Verfasser eine hohe, edle, schöne Auffassung der Dogmen, oft eröffnen sich vor dem Auge des Lesers überraschende Lichtblicke in dieselben. An herrlichen, tiefen Darlegungen einzelner Glaubenslehren ist auch dieser Band reich. Wir führen beispielsweise an die Abhandlung über die königliche Gewalt Christi in seiner Selbstentäußerung, die königliche Macht Christi im Stande seiner Herrlichkeit, und die eschatologischen Abhandlungen über die Auferstehung des Fleisches und das Weltgericht und die Weltvollendung. Ueberhaupt ist die Eschatologie reich an tiefen, originellen und anregenden Ideen, die vollauf Beachtung verdienen. Hiemit wollen wir jedoch durchaus nicht unseren Anschluss an alle Sätze des Verfassers aussprechen; manche derselben werden wohl auf verdienten Widerspruch stoßen. Es entbehren überdies seine Ausführungen hier wie anderswo einer durchsichtigen, allseitigen Klarheit. Das scheint uns auch der Fall zu sein bei der grundlegenden und wichtigen Abhandlung über den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde; es gilt insbesondere von den polemischen Erörterungen; man weiß hie und da nicht, gegen wen sie gerichtet sind, und frägt sich nicht selten am Schlusse: Worin unterscheidet sich denn die Ansicht des Verfassers von der so scharf von ihm verurtheilten Lehre? Wir meinen auch, daß

der Verfasser in seinem theilweise freilich berechtigten Eifer gegen theologischen Rigorismus zuweilen in das andere Extrem fällt. — Als Vorzug des Werkes müssen wir auch anerkennen, daß besonders in manchen Partien wohl sämmtliche einschlägige Stellen aus der hl. Schrift zur Verwertung kommen und zur systematischen Darstellung gelangen.

Wäre Schell besonders in der Speculation gelehriger gewesen gegen die von der Kirche so hochgeschätzten Theologen der Schule, hätte er gesucht tiefer in ihr Verständnis einzudringen, anstatt unvorsichtige, scharfe aber misslungene Kritik zu üben, er hätte eine Perle eines dogmatischen Lehrbuches liefern können. In der vorliegenden Fassung können wir das Werk als Schul- oder Lehrbuch nicht begutachten; aber reifen Theologen wird es vielfache Anregung bieten und unter diesem Gesichtspunkte empfehlen wir es der Aufmerksamkeit aller Fachmänner.

Joseph Müller S. J.

Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts. Von Dr. P. Albert. Stuttgart, Süddeutsche Verlagsbuchhandlung (D. Ochs), 1892. VIII + 194 S. 8°.

Der Verfasser hatte die Schrift in ungefähr demselben Rahmen, wie sie hier geboten ist, bereits im Sommer 1889 fertig gestellt und der philosophischen Facultät in München als Inaugural-Dissertation überreicht. Einzelne Theile der Arbeit sind inzwischen für engere Leserkreise gedruckt worden. In vorliegender Form erscheinen sie vereinigt und vermehrt durch den dritten Abschnitt. Albert behandelt 1. Matthias Dörings Heimat und Studien, seine theologische Lehrthätigkeit in Erfurt und seine Theilnahme am Baseler Concil, 2. Matthias Döring als Minoritenprovincial von Sachsen und seine Stellung zu den kirchlichen Reformbestrebungen, 3. Matthias Döring als Fortsetzer der Chronik des Dietrich Engelhus, 4. Matthias Döring und die Confutatio primatus papae.

Wahrscheinlich wurde Döring zwischen den Jahren 1390 und 1400 zu Kyritz in der Kurmark Brandenburg geboren. Er trat in den Minoritenconvent seiner Vaterstadt und begann an der Universität Erfurt die akademische Laufbahn als Professor der Theologie. Die durch Wilhelm von Occam in die philosophisch-theologischen Studien wieder eingeführte nominalistische Richtung äußerte sich auch an der Erfurter Hochschule in theologischem Liberalismus. Von diesem Geiste ist zum großen Theil Dörings literarische Thätigkeit beherrscht.

Der polemische Zug des Mannes tritt zum erstenmale hervor in dem Defensorium postillae Nicolai de Lyra contra Paulum Burgensem: additiones videlicet in vetus et novum testamentum oder Correctorium corruptorii Burgensis, welches nur aus einer einzigen Berliner Handschrift bekannt ist. Den Anstoß dazu gab die Verbesserung, welche der Dominicaner Paul von Burgos im Jahre 1429 an dem 1320 vollendeten verdienstvollen Schriftcommentar des Franciscaners Nicolaus von Lyra vorgenommen hatte. Diese Postille, welche zur Hebung der biblischen Studien wesentlich beigetragen hatte, sollte durch die Arbeit Pauls von Burgos keineswegs in Schatten gestellt, sondern im Gegentheil, mit Berücksichtigung der Fortschritte, welche die Exegese inzwischen gemacht hatte, erhöhten Forderungen angepaßt werden, eine Absicht, welche Döring gänzlich verkannte. Daher erklärt sich der unwürdige Ton, zu dem er sich in seinen Angriffen auf Paul von Burgos hinreißen ließ. Trotzdem erfuhr das Defensorium eine große Verbreitung, wie die wiederholten Drucke beweisen.

Die Erhebung Dörings zum Provincial für die Ordensprovinz Sachsen machte der Professur im Jahre 1427 ein Ende. Als Vertreter seiner Provinz nahm er an den Bestrebungen der Baseler Synode thätigen Antheil, wußte sich aber von der Ueberschätzung der Concilsgewalt im Gegensatze zur päpstlichen Autorität ebensowenig frei zu halten, wie andere Theilnehmer des Concils. Nach Döring leitet der Papst seine Gewalt nicht unmittelbar von Christus her, sondern von der durch die Gemeinschaft der Gläubigen gebildeten und durch die hl. Synode repräsentierten Kirche. Der Papst ist ihm nichts weiter als der Verwalter, der Schatzmeister der allgemeinen Kirche. Dieselbe habe sich ehedem ihrer Allgewalt über Papst und Bischöfe entäußert, bis sie nach Ablauf von mehr als tausend Jahren plötzlich im Jahre 1414 das Steuer zurückzufordern sich gezwungen gesehen. Es ist im Grunde eine Wiederholung der von Marsilius von Padua vorgetragenen Theorie.

Aus der Zeit des Concils stammt die Denkschrift Propositio circa Husitarum articulum de donatione Constantini, in welcher er die Rechtmäßigkeit des weltlichen Besitzes der Kirche historisch, dogmatisch und kanonistisch beleuchtet und die Erlaubtheit des Eigenthums für den Klerus beweist. Im Gegensatz zu Lupold von Bebenburg († 1363) hält Döring an der Echtheit der constantinischen Schenkungsurkunde fest.

Der schleppende Gang der Baseler Unterhandlungen entsprach durchaus nicht den Erwartungen des ungestümen Concilseiferers, wie aus einem an den Cardinallegaten Julian Cesarini ge-



richteten Schreiben hervorgeht. Ein Bild der durch die revolutionäre Haltung der Synode herbeigeführten Wirren ist uns leider in dem von Dörings Hand stammenden Liber perplexorum ecclesiae verloren gegangen.

Im Kampfe der Conventualen und der Observanten, welche auf eine Reform der Minoriten drangen, war die sächsische Provinz in zwei Lager geschieden. Döring trat dabei in entschiedenen Widerspruch zu Johann von Capistran und Nicolaus von Cusa. Forderten diese die nothwendige Erneuerung durch ein thatkräftiges Eingreifen des Papstes und des Kaisers, so verlegte Döring den Schwerpunkt in die Wirksamkeit eines Concils. Auch Dörings Auflehnung gegen Papst Eugen IV und die Anerkennung des vom Baseler Concil gewählten Gegenpapstes Felix V dürfte von der Erwartung beeinflußt gewesen sein, daß letzterer die Partei der Conventualen begünstigen werde. Döring gieng so weit, daß er die auf dem Generalcapitel zu Bern 1443 erfolgte Wahl zum Gegengeneral annahm und sich sechs Jahre lang in dieser Stellung behauptete.

In die Zeit dieser Kämpfe fällt die Polemik über die Echtheit und die Verehrung des heiligen Blutes zu Wilsnack in der Diöcese Havelberg. Döring vertheidigte in der Abhandlung Quoniam olim in studio Pragensi gegen den Magdeburger Domherrn Heinrich Toke den Cult der Reliquie. Sein Ordensbruder Johannes Kannemann stand ihm dabei kräftig zur Seite. Der Zwist endete mit der durch Vermittlung des Kurfürsten Friedrich II von Brandenburg vom Papste verlangten Bestätigung der Wallfahrt nach Wilsnack.

Kaum war dieser Streit ausgetragen, so sah sich Döring durch die Legationsreise des Cardinals Nicolaus von Cusa, welcher die Bemühungen des eifrigen Bischofs von Magdeburg unterstützte, neuerdings in den Conflict innerhalb des Ordens verwickelt und unterzeichnete auf dem Generalcapitel zu Assisi im Jahre 1455 die zur Vereinigung beider Richtungen entworfenen Artikel. Endlich des langwierigen Kampfes müde bat Döring um Enthebung von seinem Amte, welche ihm auch am 1. August 1461 bewilligt wurde. Bald danach ward er sammt seinem Nachfolger Nicolaus Lackmann durch den Erzbischof von Magdeburg excommuniciert. Döring wandte sich um Zurücknahme dieser Maßregel an den heiligen Stuhl in seiner Appellatio contra Magdeburgensem archiepiscopum. Bevor aber diese Schrift in Rom eintraf, erschien eine Bulle Pius' II, welche die Reform der Magdeburger Minoriten bestätigte. Die letzten Jahre seines Lebens brachte Döring in seiner Vaterstadt Kyritz zu, wo er am 24. Juli 1469 starb und begraben liegt.

Das Bild des von ungebändigtem Freiheitsdrang erfüllten Ordensmannes und leidenschaftlichen Polemikers wäre unvollständig, wollte man seiner Vorzüge, der Bemühungen für Hebung von Wissenschaft und Bildung sowie seiner Mildthätigkeit, nicht gedenken.

Auf die weitere literarische Thätigkeit Dörings eingehend, bespricht Albert zunächst dessen Fortsetzung der Nova Chronica des Magisters Dietrich Engelhus. Dieser Beitrag zur Geschichte Deutschlands bildet sowohl eine interessante Selbstzeichnung des Minoriten als auch ein Zeitbild, welches durch die Frische und Unmittelbarkeit der tagebuchartigen Darstellung ihren Wert erhält, freilich auch im Gegensatz zu dem weltgeschichtlichen Standpunkt des Engelhus den eng begrenzten Horizont eines rein subjectiven Urtheils verräth. Den Stoff scheint Döring auf seinen zahlreichen Visitationsreisen theils durch persönliche Anschauung, theils durch Mittheilung gewonnen und während seiner Zurückgezogenheit in Kyritz verarbeitet zu haben. Den Inhalt der Darstellung bilden die Husitenkriege, das Concil von Basel, eine mitunter recht bittere Charakteristik der Päpste Eugen IV, Nicolaus V, Calixtus III, Pius II, sowie der Cardinäle Julian Cesarini und Nicolaus von Cusa, das Cardinalscollegium und das Ablasswesen. Das einzige mit Liebe gezeichnete Porträt ist dasjenige des Kurfürsten Friedrichs II von Brandenburg.

In dem letzten Abschnitt seiner Arbeit bringt Albert eine Untersuchung der zur Zeit des Baseler Concils vielfach genannten anonymen Flugschrift Confutatio primatus papae, für deren Abfassung durch Döring (1443) A. mit guten Gründen einsteht. Daß die Gegner des heiligen Stuhles mit Begeisterung Dörings Arbeit, die Albert als eine der kühnsten Brandschriften, welche die conciliare Literatur des fünfzehnten Jahrhunderts hervorgebracht hat, bezeichnet, zu ihren Zwecken ausnützten, begreift man leicht, obwohl die Confutatio zum größten Theil nur ein Plagiat aus dem Defensor pacis des Marsilius von Padua ist.

Mit einer kurzen Charakteristik Dörings schließt die Schrift Alberts ab, welcher die Neigung, den heißblütigen Minoriten zu einem Vorläufer der Reformation zu stempeln, als ungerechtfertigt verwirft. Ein scharf ausgeprägter, leidenschaftlicher Charakter, ein Kind seiner gährenden, oft nach unklaren Zielen ringenden Zeit, verfolgte er — nach Alberts Auffassung — oft mit Erbitterung einen edlen Zweck, die Vertheidigung der Rechte seines Ordens und seines Vaterlandes gegen wirkliche und vermeintliche Uebergriffe seitens der Curie, ohne sich jedoch zu einer Auflehnung gegen die Autorität des Dogmas hinreißen zu lassen.

Dem unbefangenen Leser dürfte dieses Urtheil in Anbetracht der von Albert selbst mitgetheilten Thatsachen zum mindesten befremdlich erscheinen. Im günstigsten Falle wäre es nur fraglich, ob Döring formeller oder materieller Häretiker gewesen ist.

Daß A. die Stelle seines Aufsatzes im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1890, 459 auf S. 153 des Buches zu verbessern gesucht hat, verdient Anerkennung. Freilich bedarf sie einer gründlicheren Correctur. Vgl. diese Zeitschrift 1892, 382 n. 6 744[2] 745[1] und meine Schrift über Döllinger, 3. Aufl., S. 576 n. 6.

Emil Michael S. J.

Witnesses to the unseen and other Essays. By W. Ward. London, Macmillan, 1893. XXIX, 309 p.

Die sechs Essays dieses Bandes, die bei ihrem Erscheinen die allgemeine Aufmerksamkeit auf den Verfasser lenkten, sind schon früher in den angesehensten Zeitschriften veröffentlicht worden; neu ist nur die Einleitung, welche kurz den inneren Zusammenhang der einzelnen Abhandlungen nachweist. Essay IV und V, eine Skizze von Cardinal Newmans Einfluss und eine Widerlegung von Abbotts Schmähschrift Philomythus, können wir hier füglich übergehen. In dem ersten Essay ‚Zeugen des Unsichtbaren‘ entwickelt der Verfasser, daß der Zeitgeist trotz seiner Vorliebe für die exacten Wissenschaften, seiner Zweifelsucht, seiner Abneigung gegen das religiöse Element weit toleranter und billiger sei als das 18. Jahrhundert mit seiner seichten Aufklärung. Eingehend werden die Verdienste Kants um Klärung des Begriffs hervorgehoben, wenngleich er andererseits viel Unheil angerichtet hat. Ohne wie Kant ein Prophet des Skepticismus zu sein, hat Cardinal Newman schon lange vor dem Aufkommen des Agnosticismus in England dessen Einwände gegen die christliche Lehre erörtert und bekämpft. Als dritter Zeuge für das Unsichtbare wird der Dichter Tennyson angeführt, dessen Ansichten freilich etwas verschwommen sind.

In dem Essay ‚Lappen einer Religion‘ (Clothes of Religion) gibt uns der Verfasser eine Reihe von Beweisen, mit welchen der Positivist Harrison den Agnostiker Herbert Spencer widerlegt. Mit feinem Humor werden Harrisons Argumente gegen den Positivismus ins Feld geführt. Weder der Cultus des Unbewußten noch der Cultus der sich durch Jahrtausende hin entwickelnden Menschheit kann dem Menschen Ehrfurcht einflößen oder ihn zur Pflichterfüllung antreiben. Wie sollte der Mann,

den Liebe zu Weib und Kind von grober Verletzung seiner Vaterpflicht nicht zurückhält, sich in seinem Thun durch die Liebe zur Menschheit bestimmen lassen? Der Humorist Dickens läßt Winkle seinem Gefährten Pickwick, der im Wasser lag, zurufen: ‚Halte dich aufrecht um meinetwillen', und bemerkt dabei, daß der Selbsterhaltungstrieb wohl ein besseres Motiv gewesen wäre. Harrison fällt in den Fehler Winkles und wählt die möglichst schlechten und abstracten Beweggründe, um die Menschen zur Uebung ihrer Pflichten zu begeistern.

‚Neuer Wein in alten Schläuchen' ist der Titel des dritten Essay. Die Geschichte des Menschengeschlechtes ist nach dem Verfasser nicht eine Geschichte stetigen Fortschrittes; man macht wohl in einem oder anderem Gebiete neue Entdeckungen, dagegen gehen manche früher erkannte Wahrheiten verloren oder werden durch Irrthümer entstellt. Nicht alle neuen Theorien sind wahr, es empfiehlt sich, dieselben vorsichtig zu prüfen. Es gilt dies namentlich von den Resultaten der modernen Bibelkritik. Die Frage ist noch nicht spruchreif; statt eine Entscheidung zu geben, läßt die Kirche die Einzelnen gewähren, und wenn sie einschreitet, um Excesse zu verhindern, wahrt sie die Freiheit. Ausgezeichnet ist der Dialog: ‚Der Wunsch glauben zu können', in dem alle die Gründe der modernen Skeptiker entwickelt und treffend widerlegt werden. Der religiöse Sinn ist nicht ein Vorurtheil, das von der Verfolgung der Wahrheit abführt, sondern ein höherer Grad der Erleuchtung, der zum Suchen nach Wahrheit anspornt; die so vielgerühmte Unparteilichkeit ist sehr häufig geistige Trägheit, die ihren Grund in Gleichgiltigkeit hat. Keine Analyse kann diesem kunstvoll gebauten Dialoge gerecht werden. Ward hat dieses philosophische Talent, die dialektische Schlagfertigkeit, von dem Vater geerbt. Weil er jedoch mit philosophischem Wissen eine gründliche historische Kenntnis verbindet, so ist er weniger schroff und einseitig als sein Vater. Wilfrid Ward steht Newman weit näher als seinem Vater und wendet auch die Methode Newmans an. Der Cardinal las diese Essays Wards mit großem Interesse, dieselben führten zu einer innigen Freundschaft. Ueber einige Punkte kann man verschiedener Ansicht sein, wird aber zugeben müssen, daß Ward die schwierigen Probleme der Gegenwart sehr gut kennt und eine treffliche Lösung derselben gegeben hat.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe, von Dr. Friedrich Wörter, ord. Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. B. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1892. IV + 210 S. 8°.

Das vorliegende Buch stellt sich als eine klar und übersichtlich angeordnete, auf die besten Quellen gestützte Studie dar, welche der Verfasser nicht als eine Monographie, sondern nur als einen Beitrag zur Beleuchtung eines wenig beachteten Abschnittes im Leben des großen Bischofs von Hippo aufgefasst wissen will.

Das Werk Ws zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste umfasst Augustins Geistesentwicklung bis zu seiner Taufe, der zweite seine literarische Thätigkeit in diesem Zeitraum. W. schildert eingehend, größtentheils auf Grund der ‚Bekenntnisse‘, des Heiligen Kindheit und Schulzeit in Tagaste, den weiteren Verlauf seiner Studien in Madaura und Karthago mit allen die geistige Entwicklung fördernden und das sittliche Leben gefährdenden Einflüssen, die Eindrücke von Ciceros Hortensius, welcher in Augustinus den Sinn für Philosophie weckte, und die Gründe, weshalb die heilige Schrift seinen nach Wahrheit ringenden, aber in entwürdigende Fesseln geschlagenen Geist zunächst nicht befriedigte. Durch die blendenden Sophismen der Manichäer bestochen, suchte Augustinus in ihren Lehren Aufschluss über die Fragen, die sein Inneres bewegten, wurde aber durch den sensualistischen Gottesbegriff, den er sich zurecht gelegt hatte, in den Pantheismus hineingedrängt. Die damalige materialistische Auffassung durchzieht nicht nur seine Theologie, sondern auch seine Psychologie und Aesthetik. Von dem neunzehnten bis zu dem achtundzwanzigsten Lebensjahre, zuerst als Schüler der Rhetorik zu Karthago, dann als Lehrer der Grammatik zu Tagaste und der Rhetorik zu Karthago, gehörte Augustinus der Häresie des Manes an. Zwar erfuhr seine Anschauung während dieser Zeit mehrfache bedeutende Erschütterungen, aber selbst die Enttäuschung, welche der persönliche Verkehr mit dem manichäischen Bischof Faustus nach sich zog, konnte doch nur die Lockerung seiner Beziehungen zu den Manichäern fördern, eine vollständige Scheidung herbeizuführen vermochte sie nicht. Der Aufenthalt in Rom brachte den jungen Mann in nahe Berührung mit der neueren Akademie, deren Skepsis er nun huldigte.

Den Wendepunkt in dem Leben Augustins sollte seine Uebersiedlung nach Mailand langsam herbeiführen. Die allegorische Schrifterklärung des heiligen Ambrosius half ihm über Dunkelheiten und Schwierigkeiten in der Exegese hinweg. Der Eintritt in das Katechumenat bedeutete keineswegs einen vollständigen Sieg, sondern nur eine weitere Annäherung an die katholische Wahrheit,

deren ethischen Forderungen er nicht genügen zu können glaubte. Noch hafteten seiner Gottesidee manichäische Irrthümer an; ebenso erschien ihm die Existenz des Bösen als ein unentwirrbares Problem.

Einige Klarheit brachte das eingehende Studium der Platoniker. Es wurde wiederholt behauptet, daß die von ihm benutzten Schriften nicht näher bestimmt werden können. Aus vielfachen Aehnlichkeiten und Anklängen in den Werken Augustins, namentlich aus der Civitas Dei, geht hervor, daß sich derselbe besonders in die Werke Plotins vertieft haben dürfte, welche ganz merkwürdige Hinweise auf die christliche Logoslehre enthalten. Aus der Art, wie Augustinus den ägyptischen Thierdienst bespricht, folgert W. dessen Bekanntschaft mit dem Neuplatoniker Porphyrius. Daß er Plato nur aus der abgeschwächten Wiedergabe durch die Neuplatoniker gekannt haben soll, wie Nourrisson behauptet, hält W. nicht für wahrscheinlich. W. bespricht ferner Augustins Versuche, die Uebereinstimmung platonischer Lehren mit den Worten der heiligen Schrift zu erklären. Den wesentlichen Unterschied zwischen beiden hat er aber später selbst scharf und bestimmt hervorgehoben.

Die zwei Hauptgedanken, um welche sich Augustins irrige Anschauungen gruppierten, Gott und das Böse, hatten durch das Eingehen in die erwähnten Schriften eine bedeutsame Klärung erfahren. Aber das Geheimnis der Menschwerdung war ihm noch unverständlich. Es konnte ihm eben durch das Studium der Philosophie die Grundlage des christlichen Glaubens, die Demuth, nicht ersetzt werden. Indes sein Inneres hatte schon eine so große Wandlung erfahren, daß er nun mit ganz anderen Augen die hl. Schrift las. Das Verständnis für die christliche Lehre erschloss sich ihm immer mehr. Das einzige Hindernis bildete die Schwierigkeit, seiner bisherigen Lebensweise zu entsagen. In diesem Zustande des Schwankens und der Unentschlossenheit erzielte das Mahnwort des frommen Nachfolgers des heiligen Ambrosius auf dem bischöflichen Stuhle von Mailand, Simplician, welcher Augustinus das Beispiel des zum Christenthum übergetretenen römischen Rhetors Victorinus vorhielt, noch keinen durchgreifenden Erfolg. Die Vollendung des durch die göttliche Vorsehung allmählich angebahnten Bekehrungswerkes liegt in dem bekannten, unmittelbar nach der Unterredung mit Pontitianus erfolgten Vorgang, welcher den glänzenden Triumph der Gnade darstellt.

In einem zusammenfassenden Rückblick am Schlusse des ersten Theiles tritt W. den von Harnack und Boissier ausgesprochenen Behauptungen entgegen, die Bekehrung Augustins sei das ganz natürliche Endergebnis eines rein intellectuellen Vorganges; es habe

ihn lediglich die philosophische Speculation zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit geführt; und dass seine Sinnesänderung keine so durchgreifende gewesen sei, wie die Tradition annimmt, gehe aus den unmittelbar nach der Bekehrung abgefassten Schriften hervor, welche starke Widersprüche mit der in den 'Bekenntnissen' gegebenen Darstellung aufweisen. Die Wahrheit ist: Bei Augustinus wirkten die philosophischen Studien allerdings vorbereitend. Dass er diese nach seiner Bekehrung nicht aufgab und auch später unter der Einwirkung Platos und Plotins stand, thut der Aufrichtigkeit und Gründlichkeit seiner Sinnesänderung, welche er schon in den Soliloquien ausdrücklich ein Werk der Gnade nennt, keinen Eintrag.

Die literarischen Arbeiten, welche W. im zweiten Theile seines Buches bespricht, entstammen der Zeit, welche der von einem ausgewählten Freundeskreise umgebene Augustinus nach seiner Bekehrung und vor der Taufe auf dem in der Nähe von Mailand gelegenen Landgute Cassiciacum zubrachte. Diese Schriften sind noch nicht ganz vom Geiste des Christenthums durchdrungen. Sie behandeln in Form des Dialoges religiös-ethische und erkenntnistheoretische Fragen. Der letzteren Kategorie gehören die drei Bücher gegen die Akademiker an. Er tritt darin dem Skepticismus entgegen, welcher ihm mit seiner Leugnung der Möglichkeit einer positiven Erkenntnis seit seiner Bekehrung als das lähmendste Hemmnis des forschenden Menschengeistes erschien. Ob Augustinus die skeptische Auffassung wirklich für die Grundidee der Akademiker gehalten oder ob er in dieser Form nur eine kluge Taktik in der Bekämpfung der ganz in den Materialismus versunkenen Stoa erkannt hat, lässt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen.

Der Dialog De beata vita definiert den Begriff der Glückseligkeit als den Besitz derjenigen Güter, welche der Natur der menschlichen Seele am vollkommensten entsprechen, vor allem des höchsten Gutes, Gottes selbst. Von Stein hat in seiner Geschichte des Platonismus diese Schrift zu dem platonischen Menon in Parallele gesetzt. Doch hält W. die einzelnen Stellen durch von Stein untergeschobene Deutung für gezwungen. Gegenstand der Bücher De ordine ist die göttliche Vorsehung, die sich in der Leitung des Weltganzen bethätigt. Den Inhalt der Soliloquien bildet die Erkenntnis Gottes und der Seele. Das dem Dialoge vorangeschickte Gebet lässt nach W. die Grundzüge der späteren augustinischen Gnadenlehre ahnen. Die Schrift von der Unsterblichkeit der Seele ist eine Vervollständigung der Soliloquien. Den Dialog über die 'Quantität der Seele' hat Augustinus wohl erst nach seiner Taufe verfasst. Da aber diese Arbeit den Abschluss der vorhergehenden Schriften bildet, zieht sie W. gleichfalls in den

Bereich seiner Besprechung. Augustinus behandelt hier das Wesen der Seele im Gegensatze zur materialistischen Auffassung der Stoiker und Epikuräer.

Die gründliche Studie Wörters verdient alle Anerkennung und Empfehlung. Emil Michael S. J.

The Incarnation and Common Life. By B. F. Westcott. London, Macmillan, 1893. XII, 428 p.

Der Gedanke, in steter Beziehung zur Menschwerdung Christi die socialen Pflichten zu erörtern, ist wohl nicht neu; die Art jedoch, in welcher Westcott, Bischof von Durham, diesen Gedanken durchführt, verdient unsere Aufmerksamkeit. Dem Katholiken muss es auffallend erscheinen, daß die Gottheit Christi, der doch von Westcott als Muster aller Tugenden aufgestellt wird, auch nicht an einer Stelle betont wird. Gerade weil Christus Gott und Mensch ist, ist sein Beispiel so wirksam. Westcott verhehlt sich die socialen Schwierigkeiten Englands keineswegs; er sagt nämlich: ‚Wie, so fragen wir uns betrübt und verlegen, sollen wir das freundschaftliche Verhältnis zwischen Arbeiter und Arbeitgeber wiederherstellen und das Gefühl wahrer menschlicher Sympathie, welche der Arbeit Würde verleiht und das Eigenthum heiligt? Wie sollen wir der Verschwendung, der Bitterkeit, der Bedrückung und der Anarchie uneingeschränkter Concurrenz steuern und jedem Arbeiter das Gefühl beibringen, daß er mit seinen Mitarbeitern in eine Bruderschaft gemeinsamen Dienstes aufgenommen ist? Wie sollen wir den drohenden Conflict der Massen und Classen abwenden, die Menschenwürde und die großen Errungenschaften der Vergangenheit bewahren?

Oder wie sollen wir den kränklichen, schwachen, in engen Quartieren der Städte zusammengepferchten Armen die Frische und Einfachheit eines naturgemäßen Lebens wiedergeben? Wie sollen wir das Bewusstsein der Kraft mäßigen und läutern durch das Gefühl der Verantwortlichkeit? Wie sollen wir es anstellen, daß Wissenschaft und Kunst rein und erfrischend seien und uns zu edelmüthiger Begeisterung anspornen? Wie soll jeder in seinem engen Kreise an sich erfahren, daß Nationen, wie die Einzelnen zusammen leiden, zusammen sich freuen und sich auf eine Politik vorbereiten müssen, die auf der Grundlage der Liebe auferbaut ist?‘ (9—10).

Westcott gibt verschiedene Mittel und Wege zur Erlangung dieser Einheit und Brüderlichkeit; auf das wirksamste Mittel jedoch,

auf Christus, der im Altarssacrament bei uns wohnt, in der heiligen Communion mit uns sich vereinigt, macht er nicht aufmerksam. Alle die biblischen Ausdrücke, welche Christus das Haupt, die Gläubigen die Glieder des Leibes Christi nennen, sind mehr oder minder leer und inhaltslos, wenn man von der realen Gegenwart Christi und seiner Verbindung mit dem Christen absieht. Christus ist das Bindeglied, welches alle Christen aufs innigste mit einander verknüpft, so verschieden die einzelnen auch sein mögen. Westcott weist einfach auf den historischen Christus hin, nicht auf den lebendigen Christus, der sich auf geheimnisvolle, aber reale Weise mit den Gläubigen verbindet und sie zu sich emporzieht, sie zu seinen Brüdern macht. Während nach katholischer Lehre der Christ aus der Vereinigung mit Christus im Altarssacrament, durch die Sacramente und andere Gnadenmittel die Hauptkraft zur Vollbringung guter Werke schöpft, schreibt Westcott den Werken, dem Dienste Gottes und des Nächsten das Hauptverdienst zu und nähert sich, ohne es zu wissen, dem Pelagianismus. Seine Ansichten über Natur und Gnade sind überhaupt unklar und verworren.

Wenn die höheren Classen die Lehre Ws über die Pflichten des Eigenthums in die Praxis übersetzten, dann würde der Kampf zwischen den Classen und Massen weniger gefährlich sein. ‚Ein Leben, das dem Jagen nach persönlichem Vergnügen gewidmet ist, sagt W., kann nicht als menschenwürdiges, viel weniger als christliches gelten. Jedes außergewöhnliche Vergnügen, dem wir nachgehen, jede Geldauslage, jede Ruhezeit muss eine doppelte Probe bestehen, bevor unser Gewissen dieselben gutheißen kann. Das Vergnügen, die Geldauslage müssen direct oder indirect die Wirksamkeit unserer Arbeit erhöhen und dürfen den Schwachen keinen Anstoß geben . . Als Christen müssen wir in unseren Ausgaben nicht unsere persönliche Befriedigung, sondern die Wohlfahrt des ganzen Leibes (der Gemeinde) suchen und hierin unsere Befriedigung finden. Was uns noth thut, ist Selbstbeherrschung, Zurückhaltung. Was im einzelnen mehr Zeit, mehr Geld, mehr lebendige Kraft in Anspruch nimmt, als es zur Fähigkeit im Dienste Gottes beiträgt, ist Luxus . . Nichts, das zu Verschwendung von Arbeit und Kraft führt, das zur Eitelkeit anstachelt, den Stolz nährt, das geeignet ist, andere irre zu führen, frivole und tadelnswürdige Nachahmung hervorzurufen, die Bedeutung materiellen Reichthums zu erhöhen, zur Prahlerei zu ermuthigen, kann zur Ehre Gottes und im Namen Christi gethan oder genossen werden‘ (S. 134).

Westcott findet, dass sehr viele unserer modernen Vergnügungen ganz bestimmt im Evangelium verurtheilt sind und beklagt in beredten Worten die Verschwendung von Mitteln und Gütern, wodurch die

Welt erneuert werden könnte, an Vergnügungen, welche den Charakter des Christen verkümmern.

Die Forderungen, welche er an die Gebildeten stellt, sind hoch, werden aber unbeachtet bleiben, so lange die wirksamsten Beweggründe der Nächstenliebe nicht hervorgehoben werden. Westcott gibt nur Fragmente vom christlichen Glauben. Vom Innewohnen des heiligen Geistes in der Seele des Christen, von dem Leibe als Tempel Gottes, von dem Gastmahle, zu dem Christus die Seele lädt, erfahren wir nichts. Manche Lehren könnten gerade so gut von einem Stoiker kommen, die Beweggründe, welche Westcott beibringt, sind wie bei dem Stoiker natürliche. Wie Gore und andere englische Theologen setzt Westcott eine Entwicklung in der Erkenntnis und Liebe Gottes voraus, welche in dem apostolischen Zeitalter unerreichbar gewesen; er verwechselt offenbar die Intensität der Erkenntnis mit der Ausdehnung. Der moderne Mensch kann die Weisheit und Güte Gottes, welche sich in den geschaffenen Dingen offenbart, weit besser erkennen als die Apostel oder Heiligen des Mittelalters; aber die durch die göttliche Gnade bedingte Kenntnis, die Erleuchtung des hl. Geistes steht unendlich höher als das durch die Geschichte der christlichen Kirche und die genauere Kenntnis des Weltalls vermittelte Wissen. Vollkommene Gottesliebe, das weiß jeder Christ, hängt nicht von wissenschaftlicher, theologischer Kenntnis ab, denn manche ungelehrte aber fromme Leute besitzen die Liebe Gottes in höherem Grade als die Gelehrten. Christus wird wohl überall als das Ideal aller Tugenden dargestellt, aber die Weise, in der man Christus nachahmen könne und müsse, wird nicht dargelegt. Die katholischen Asketen sind hierin weit praktischer als Westcott, der von einem goldenen Zeitalter der Religion in England träumt, wofür nach seinem eigenen Geständnis die Vorbedingungen fehlen. Neben Fehlerhaftem findet sich jedoch auch viel Gutes. Die Vorträge über das ‚Almosengeben', über ‚christliche Ideale', die ‚Weihe des Lehrers' sind vortrefflich. Man kann aus dem Buche viel lernen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Katholisches Kirchenrecht. Zweiter Band. Die Regierung der Kirche. Von Dr. Franz Heiner, o. ö. Professor des Kirchenrechtes an der theol. Universität Freiburg i. Br. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1894. IX, 438 S. 8.

Von Heiners Kirchenrecht, dessen ersten Band wir im 1. Hefte dieses Jahrg. S. 147 ff. besprachen, liegt nun auch der zweite bereits vor. Dieselben Vorzüge, welche wir am ersten Bande her-



vorheben konnten, zeichnen auch diesen zweiten aus: correcte kirchliche Lehre, stete Rücksichtnahme auf den besonderen Zweck, den das Werk verfolgt, Frische des Stiles. Die correcte kirchliche Anschauung finden wir zB. niedergelegt in den Grundsätzen, die der Verf. aufstellt über die Competenz der Staatsgewalt bezüglich der christlichen d. h. sacramentalen Ehe, ferner über das Recht der Kirche, unabhängig von jeder staatlichen Einmischung oder Erlaubnis, zeitliche Güter zu erwerben und zu verwalten. Einer noch weiteren Verbreitung des Werkes würde unseres Erachtens eine etwas größere Reichhaltigkeit des Details sehr förderlich sein. Offenbar hat diese unter dem Bestreben des Verfassers, in frischer, nicht ermüdender Form seine Gedanken wiederzugeben, gelitten. In wenige Worte vieles zusammenzufassen und doch so sich auszudrücken, daß das Buch sich leicht liest, wird den wenigsten gelingen. Doch möchten wir glauben, daß die meisten Leser dem Verf. noch dankbarer sein werden für einen etwas reicheren Stoff, wenngleich die Lebendigkeit des Ausdruckes darunter ein wenig leiden würde. So ist unter anderem dem Rec. aufgefallen, daß der Fall der Auflösung einer unter Nicht-Getauften abgeschlossenen, also nichtsacramentalen Ehe, falls der eine Theil später durch die Taufe zur christlichen Religion übertritt, unerwähnt geblieben ist (S. 313); ebenso zB. die Frage über die Verbindlichkeit von Eheverlöbnissen solcher, zwischen denen ein trennendes oder auch nur verbietendes Ehehindernis besteht. Auch in einem Lehrbuche des Kirchenrechtes vermissen wir diese Fragen ungern. Der erstere Fall kommt gegenwärtig nicht nur in den Missionsländern, sondern wohl auch unter uns vor, so daß sich dann sogar die Tagespresse mit ihm beschäftigt. Die Frage nach der Verbindlichkeit der erwähnten Eheverlöbnisse wird für den Seelsorgspriester oft praktisch, besonders dann, wenn es sich um Eheversprechen handelt, welche Katholiken den Angehörigen anderer christlicher Confessionen gegeben haben.

Folgende Einzelheiten sei uns dann noch hervorzuheben gestattet. S. 194. Daß der Verlust des Beneficiums ipso facto durch die professio religiosa eintrifft, ist nach dem heutigen Kirchenrechte ungenau gesagt. Der Ausdruck professio wird in authentischen kirchlichen Erlassen auch von der Ablegung der einfachen Ordensgelübde gebraucht; diese führt aber den Verlust einer kirchlichen Pfründe nicht herbei, sondern nur die feierliche Profeß. Ferner geht nur das Pfarrbeneficium ipso facto verloren, wenn der Inhaber desselben innerhalb Jahresfrist die Priesterweihe nicht erlangt; Beneficiaten, welche andere Pfründen innehaben, kann unter solchen Umständen der Bischof ihre Pfründe nehmen. — Auf S. 233 scheinen uns die Ausführungen über den Unterschied

zwischen der Approbation und Jurisdictionsverleihung (an Beichtväter) nicht durchsichtig genug zu sein. Als Grund, warum ein Pfarrer die Approbation nicht geben kann, läſst sich kaum anführen, daß die Approbationsertheilung ein Act der äußeren Jurisdiction sei, welche die Pfarrer nicht besitzen. Wenigstens nach vortridentinischem Rechte konnten die Pfarrer die Beichtjurisdiction über die Angehörigen ihres Pfarrsprengels ertheilen; und doch besaßen sie damals keine äußere Jurisdiction. Daß die Pfarrer gegenwärtig keine Approbation ertheilen können, rührt vielmehr von der Bestimmung des Trienter Concils her, welches aus sehr triftigen Gründen die Approbation zum Beichthören dem Bischofe reservierte. — S. 268. Nach einer von Pius IX ertheilten Vollmacht (vgl. Gasparri, De matrimonio n. 464) können die Bischöfe nunmehr überall, falls gewichtige Gründe vorhanden sind, die kirchliche Einsegnung einer gemischten Ehe erlauben; nur müssen die sogenannte Brautmesse und der feierliche Brautsegen unterbleiben. — S. 364. Die in der Gesellschaft Jesu abgelegten einfachen Gelübde führen nicht die Auflösung eines matrimonium ratum non consummatum herbei; diese Wirkung kommt in allen Orden lediglich der feierlichen Profeſs zu. Die einfachen Gelübde der Jesuiten haben aber die besondere Wirkung, daß sie ein auflösendes Hindernis für eine später zu schließende Ehe bilden. Praktisch ist dieses letztere deshalb von geringerer Bedeutung, weil mit der rechtmäßigen Entlassung aus dem Orden die einfachen Gelübde von selbst aufhören und so auch das Ehehindernis nicht mehr besteht. — S. 367. Allerdings besitzen die meisten Orden und Ordenshäuser das Privileg der Exemtion von der ordentlichen bischöflichen Jurisdictionsgewalt. Die Exemtion bleibt aber immerhin ein Privileg, und thatsächlich gibt es noch manche auch größere Ordenshäuser, welche dasselbe nicht besitzen. Ferner ist eine Zweidrittelmajorität bei den Vorsteherinnenwahlen in weiblichen Klöstern nicht regelmäßig, sondern nur dann erfordert, wenn die Wahl in discordia stattfindet, d. h. wenn einige der Wahlberechtigten gegen die Wahl derjenigen, welche die Stimmenmehrheit erhielt, protestiert. — Die Institute der Theatiner, Barnabiten, Somasker, der Gesellschaft Jesu sind eigentliche Orden (S. 371). Daß ‚seit dem 16. Jahrhundert‘ keine neuen Orden entstanden, trifft auch bezüglich des Endes desselben nicht zu; denn daß im Laufe des 16. Jahrhunderts die Gesellschaft Jesu und der Kapuzinerorden gegründet wurden, ist bekannt. Am Anfange des 17. Jahrh. wurde die schon bestehende Gesellschaft der hl. Ursula durch Einführung der feierlichen Gelübde und der päpstlichen Clausur zu einem Orden erhoben und zur selben Zeit der Orden der Salesianerinnen gegründet. — Nicht nur ‚in einer Kirche‘

(S. 377), sondern auch in ein und demselben Orte soll ‚nur eine Bruderschaft von ein und derselben Art‘ errichtet werden. Die von diesem Verbote ausgenommenen Bruderschaften finden sich aufgezählt bei Beringer, Die Ablässe usw. 9. Aufl. S. 542.

Schließlich sei bemerkt, daß der Ausdruck ‚juristisch nicht brauchbar‘, dessen sich der Verf. bezüglich jener Theorie bedient, nach welcher Gott, Christus, die Heiligen Eigenthümer des Kirchengutes sein sollen, uns zu schwach erscheint. Wir halten die Theorie für unrichtig.

J. Biederlack S. J.

Die Lehre von den hl. Sacramenten der kath. Kirche von Dr. Paul Schanz, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischof von Freiburg. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1893. VIII, 757 S. in 8.

‚Die neuern Forschungen auf dem Gebiete der Patristik und Archäologie‘, bemerkt der Verfasser gleich anfangs der Vorrede, ‚sind der kirchlichen Lehre von den Sacramenten wesentlich zugute gekommen. Die protestantischen Dogmenhistoriker sind emsig an der Arbeit, die Entwicklung der Lehre und des sacramentalen Lebens in der alten Kirche in Gegensatz zu der in der hl. Schrift gegebenen übernatürlichen Grundlage zu stellen und die Geheimnisse der Kirche ihres himmlischen Inhaltes zu berauben. Umsomehr dürfte es Aufgabe der katholischen Theologie sein, unter Benützung der neuen Hilfsmittel exegetisch und dogmengeschichtlich die Continuität der Entwicklung nachzuweisen und den organischen Zusammenhang des Cultus und des Lebens mit dem ganzen Gnadenleben und Glaubensinhalt darzuthun.‘ Hiemit ist Zweck, Plan, Methode des Werkes gekennzeichnet, das durchwegs dogmengeschichtlich ist. Von Jahrhundert zu Jahrhundert verfolgt der Verfasser mit fleißigster Benützung der gesammten einschlägigen ältern christlichen Literatur, worin er ausgebreitete Kenntnis an den Tag legt, die Lehre über die einzelnen Sacramente und all die damit verwandten Fragen, wie sie in verschiedenen ehemals weniger genau fixierten Punkten nach und nach sich klärte, entwickelte und einen bestimmt ausgesprochenen Abschluss fand, zumeist im Concil zu Trient. Die gesammte katholische Lehre von den Sacramenten findet somit ihre Begründung im christlichen Alterthum. Natürlich durfte der gelehrte Verfasser die gegnerischen Ansichten und Erklärungsversuche nicht ignorieren, und er findet oft Anlass, mit den neueren und neuesten Dogmenhistorikern, voran mit Harnack, der

dieses Gebiet als seine Domäne betrachtet und eigenmächtig behandelt, sich auseinanderzusetzen. Da begegnen wir auch merkwürdigen Geständnissen protestantischer Theologen, wozu sie ihre schauerliche Zerfahrenheit unter sich infolge des alles beherrschenden Rationalismus nöthigt. So tröstet der bekannte Tschackert in seiner ‚Evangelischen Polemik', Gotha 1885 S. 69 f., seine Glaubensgenossen: ‚Auf eine theologische Theorie vom Sacrament, auf den Begriff desselben, kommt es für die gläubige Gemeinde zum Glück überhaupt nicht an. Sie hat Taufe und Abendmahl als zwei von Christus für sie eingesetzte Handlungen; die wissenschaftlichen Theologen mögen sich bemühen, für beide einen einheitlichen Begriff zu finden; wenn sie einen befriedigenden erarbeiten, wird die Gemeinde sich freuen, wenn nicht, so wird sie doch ruhig Taufe und Abendmahl weiter feiern; ob die Theologen beide Handlungen sacramentum nennen oder nicht, ist auch unwesentlich; denn dieses Wort stammt aus dem heidnischen Latein, ist also gar nicht auf christlichem Boden gewachsen.' Nicht nur hält sich der Verf. genau an die katholische Lehre, sondern auch an die Ansichten der bewährtesten Theologen; läßt sich nicht leicht ein in die Streitigkeiten, die noch in so manchen Fragen zwischen verschiedenen Schulen und Gelehrten herrschen; verhält sich mehr referierend als beweisend und entscheidend — was für angehende Theologen sich minder empfehlen dürfte, da für deren Ausbildung ein strammeres Verfahren und gründliche Beweisführung geradezu nothwendig sind.

Da wir dieses Werk als reiche Fundgrube dogmengeschichtlicher Belehrung über die Sacramente bestens empfehlen, sei es uns erlaubt, nur auf einige Punkte aufmerksam zu machen, die entweder eine noch weitere Erklärung erheischen oder besondere Berücksichtigung verdienen. S. 124 ist wohl durch Versehen die den Sacramenten als Werkzeugen inwohnende übernatürliche Kraft als via in ens bezeichnet statt ens in via. In der Frage über die Wirksamkeit der Sacramente S. 138 ff. scheint die Ansicht jener Theologen, die für eine moralische einstehen, nicht ganz erschöpfend dargestellt; doch wird mit Recht die zwischen beiden Ansichten vermittelnde, welche Card. Franzelin De sacr. in genere thes. 10 11 so gründlich auseinandersetzt, befürwortet. Treffend zeigt er in diesem Paragraph den Widerspruch, den die lutherische Sacramentenlehre in sich birgt, wobei er sich auf das Geständnis der namhaftesten Theologen der Neuzeit berufen kann. Es ist wirklich ergötzlich zu lesen, wie ein Nitzsch, Dorner, namentlich aber Harnack dem großen Gottesmann von Wittenberg und den lutherischen Theologen überhaupt wie Schulbuben ihre offnen oder verdeckten

Widersprüche vorhalten (S. 141 ff.). — Der Satz S. 158: ‚Der Charakter ergänzt bei ungenügender Vorbereitung den Mangel der Contrition; dadurch wurde ein entscheidender Wendepunkt für die mittelalterliche Sacramentenlehre angebahnt', klingt etwas auffallend, und bedürfte deswegen einer Erklärung, einiger Belege. — Das Argument der Präscription, das in den Controversen mit den Andersgläubigen, namentlich gegen die Protestanten so wichtig, so beweiskräftig, so schlagend ist und das sie eben deswegen so fürchten, wird im 13. Paragr., von der Siebenzahl der Sacramente, wo es besonders brauchbar ist, gut und verständlich erklärt (S. 193). — Die Entwicklung des Opferbegriffes S. 472 ff. hat uns weniger befriedigt; der Begriff selbst ist etwas vag, man findet den Unterschied zwischen Opfer im eigentlichen und Opfer im weiteren, analogen, übertragenen Sinn nicht recht heraus, und eben deswegen leidet darunter auch der Abschnitt über das Wesen des hl. Messopfers. — Sehr eingehend wird die Einsetzung des Sacramentes der Buße aus der Lehre der einzelnen Väter nachgewiesen und gezeigt, daß nicht Cyprian, wie Harnack glaubt, ‚durch die Folgen des decianischen Sturmes bestimmt, das, was nachmals Bußsacrament genannt worden ist, begründet, freilich mehr von den Verhältnissen geschoben als sie beherrschend, und dazu römischen Einflüssen nachgebend, die schon seit Calixt in dieser Richtung wirkten' (S. 509). Gefreut hat es den Referenten, daß Dr. Schanz nicht jener wenn auch von vielen und berühmten Theologen vertretenen Meinung, wonach in der gesammten Kirche gewissen schweren Sünden zum vorhinein jeder Nachlass verweigert wurde, das Wort redet: er unterschreibt vollkommen die Worte (S. 603): ‚Cyprian vertheidigt allgemein die Aufnahme des Gefallenen. Seine Begründung aus der hl. Schrift ist so durchschlagend, daß kaum vorausgesetzt werden kann, die Kirche habe einmal grundsätzlich die Capitalsünden von der Buße ausgeschlossen.' Man muss sich wundern, daß jene Ansicht immer wieder auftaucht, da sie doch nicht bewiesen werden kann, ja solche Gründe dagegen sprechen, die wir noch nie widerlegt gefunden. Vgl. mein Compendium 3. Bd Thesis 243 244. Der Satz S. 513 ‚Siricius (384—98) verbietet (in seinem Schreiben an Himerius n. 5) den Rückfälligen das Zufluchtsmittel der Buße, gestattet ihnen aber das Viaticum', bedürfte wohl einer Erklärung. Da jedoch unmittelbar vorher von der öffentlichen Buße die Rede ist, so wird der gelehrte Verf. dieses Verbot wohl von der öffentlichen Buße verstehen. Die Behauptung (S. 608): ‚In der alten Kirche wurde die Reconciliation nur einmal gewährt, d. h. es gab nur eine einmalige Buße, doch wurde diese

Praxis seit dem fünften Jahrhundert immer mehr gemildert, in der griechischen Kirche schneller als in der abendländischen,' ist in ihrer Allgemeinheit und Unbeschränktheit nicht richtig. Nur in Betreff einiger besonders schweren Sünden und für Particularkirchen läſst sich das nachweisen, oder nur betreffs der öffentlichen Buße. — Die Worte: ‚Gieng aber ein solches Verlangen (nach Buße) nicht voraus und befindet sich der Sterbende notorisch im Stande actueller oder fortgesetzter Todsünde, so kann auch von einer bedingten Absolution keine Rede sein' (S. 543) werden manchem Moralisten zu stark klingen. S. Ballerini, Compendium theol. mor. P. Jo. P. Gury Bd. 2 n. 506[5], der sich auch auf den hl. Alfons beruft. Das *votum* sacramenti, das die vollkommene Reue einschließen muſs, um außer dem wirklichen Empfange des Sacramentes zu rechtfertigen, möchten wir nicht gern mit ‚Gelübde' übersetzen (S. 554). — Was von dem sacramentalen Charakter der Ehe im N. Testament gesagt wird, hat uns sehr angesprochen. Derselbe läſst sich nicht so sehr aus klaren und directen Aussprüchen der hl. Schrift und aus der christlichen Ueberlieferung erweisen: er ergibt sich vielmehr aus der erhabenen Stellung, die dieselbe in der Oekonomie der Erlösung und Wiederherstellung der gefallenen Natur einnimmt, denn im N. Testament ‚wird die Ehe als eine mit der ganzen Grundlage der christlich-kirchlichen Lehre und Einrichtung so eng verbundene Institution dargestellt, daß sie nur als eine über das Gebiet der Natur hinausgehobene von der Gnade Christi getragene Verbindung zu erklären ist' (S. 714). Eben dieser idealen Stellung wegen, welche die Ehe in der Heilsökonomie einnimmt, läſst sich die sogenannte Josephs-Ehe umso eher rechtfertigen, wie wir auch wieder aus der Ehe des hl. Joseph trotz des Gelübdes der Jungfräulichkeit seitens der Mutter des Herrn ‚einen festen biblischen Grund für die höhere Bedeutung der Ehe an sich gewinnen. Sie hat zwar als Regel die leibliche Vereinigung zum ersten Zweck, aber muſs den sittlichen Zwecken des Christenthums dienen, so daß unter besondern Verhältnissen der erste Zweck ganz zurücktreten kann. Sie kann auch ohne die physische Einheit bestehen, wenn nur die ungetheilte Lebensgemeinschaft für das religiös-sittliche Leben fruchtbar gemacht wird. Haben die Israeliten den Segen der Ehe ausschließlich in der fleischlichen Nachkommenschaft gesehen, so haben später die Frommen unter ihnen doch das religiöse Moment damit verbunden. . Sollte im Neuen Bunde nicht beides in höherem Grade gelten? Sollte der geistige Segen im Reiche des Geistes nicht über dem leiblichen, die Gnade über der Natur stehen?' S. 716. — Bei der überaus großen Reichhaltigkeit des Werkes

wäre zur leichteren Orientierung und Verwertung desselben ein eingehenderes Register sehr wünschenswert.

So müssen wir dem immensen Fleiße des im Interesse der theologischen Wissenschaft unermüdet thätigen Verfassers unsern Dank aussprechen für dieses so gelehrte Werk, das gewiss nicht das letzte sein wird, womit sein so rühriger Geist das Seine zur Vertheidigung und Erläuterung der katholischen Lehre beizutragen sich so eifrigst bemüht.

H. Hurter S. J.

Cardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates. Ein Lebensbild von Dr. Hermann Joseph Wurm. Mit einem Bildnis des Cardinals. Paderborn, Junfermann, 1892. XVI + 280 S. 8.

Die vorliegende fleißige Arbeit bietet auf Grund eingehender Studien ein anschauliches Bild von dem Leben und Wirken des großen Cardinals. Aegidius Alvarez Carillo Albornoz, einer altadeligen castilianischen Familie entsprossen, wurde um das Jahr 1300 zu Cuença in Neucastilien geboren. Gleich hervorragend durch gediegene Kenntnisse wie durch ausgezeichneten Lebenswandel rechtfertigte er die Erwartungen Alfons' XI von Castilien, welcher im Jahre 1338 seine Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Toledo durchsetzte. Als Primas von Spanien und Kanzler von Castilien entfaltete Albornoz eine umfassende durchgreifende Thätigkeit.

Im März 1350 folgte auf Alfons XI dessen Sohn Peter der Grausame, welcher sich bald, als Albornoz seinen Ausschweifungen mit ernsten Mahnworten entgegentrat, so feindlich gesinnt zeigte, daß der Erzbischof eine Zuflucht an dem päpstlichen Hofe von Avignon suchte. Clemens VI nahm ihn freudig auf und erhob ihn am 17. December 1350 zum Cardinal unter dem Titel von San Clemente. Zwei und ein halbes Jahr darauf betraute ihn Innocenz VI mit der Mission, an deren Erfüllung der kluge und unerschrockene Mann durch beinahe vierzehn Jahre seine besten Kräfte setzte.

Es handelte sich um die Wiederbegründung der päpstlichen Macht im Kirchenstaate. Faßt man den damaligen Zustand Italiens ins Auge, das von Parteikämpfen zerrissen und den Verheerungen plündernder Söldnerscharen anheimgegeben war, so erscheint das Wirken des Cardinals, der mit starker Hand Ruhe und Ordnung herzustellen wusste, in desto hellerem Glanze.



Zum Legaten ernannt und mit weitgehenden geistlichen und weltlichen Vollmachten ausgerüstet, begab sich Albornoz im Sommer 1353 nach Italien. Nachdem er sich die Hilfe des Erzbischofs von Mailand, Giovanni Visconti, der Städte Pisa, Florenz und Siena gesichert, schickte er eine Gesandtschaft an den mächtigsten der Gewaltherrscher, den Präfecten Giovanni di Vico, und forderte ihn zur Herausgabe der widerrechtlich in Besitz genommenen Gebiete auf. Di Vico suchte Montefiascone als Operationsbasis zu gewinnen; Albornoz kam ihm zuvor. Von Montefiascone gieng er nach Perugia, um diese Stadt auf seine Seite zu bringen. Mit Cola di Rienzo in Rom setzte sich der Cardinal gleichfalls in Verbindung, war aber in der Art, wie er den phantastischen Freiheitsschwärmer zur Förderung seiner Absichten verwendete, begreiflicherweise sehr vorsichtig.

Da der Legat in der Erklärung di Vicos, er sei bereit, auf die besetzten Gebiete zu verzichten, nur eine List erkannte, zerschlugen sich alle weiteren Unterhandlungen, und der Krieg ward eröffnet. Albornoz wurde vom Papste nicht nach Wunsch unterstützt, fand aber Bundesgenossen an den gegen di Vicos Tyrannei erbitterten Orvietanern. Infolge des am 10. März bei Orvieto erfochtenen Sieges traten mehrere Städte zu Albornoz über. In dieser Bedrängnis unterhandelte der Präfect durch Vermittlung der Perugianer mit dem Legaten. Am 5. Juni kam zu Montefiascone ein Vertrag zustande; der Cardinal nahm zu Orvieto die Unterwerfung di Vicos entgegen. Albornoz hob die über den Präfecten verhängte Excommunication auf und übertrug ihm auf zwölf Jahre das Vicariat über Corneto.

Die Unterwerfung di Vicos hatte die des ganzen Patrimoniums zur Folge. Der Papst, welcher dafür hielt, Albornoz hätte seinen Vortheil besser ausnützen können, war mit dem geschlossenen Uebereinkommen nicht einverstanden. Albornoz rechtfertigte sich mit Hinweis auf die Rücksichten der Klugheit. Nach der Katastrophe des Cola di Rienzo bemühte sich der Legat, in Rom selbst geordnete Zustände zu schaffen.

Schwieriger gestaltete sich die Unterwerfung der Mark Ancona und der Romagna. Der Cardinal musste mit kluger Mäßigung vorgehen. Nachdem Gentile da Mogliano und Ridolfo da Varano sich ergeben hatten, begann im Jahre 1355 der Kampf gegen die Malatesta. Diese verbündeten sich mit den Ordelaffi und zogen auch den wortbrüchigen Gentile da Mogliano auf ihre Seite. Albornoz übertrug den Oberbefehl dem kriegstüchtigen Ridolfo da Varano. Der Sieg desselben bei Paterno brach die Macht der Malatesta. Es kam zu Gubbio am 2. Juni zu einem Vertrag,

welchen Innocenz VI am 20. Juni bestätigte. Die Malatesta zeigten sich in der Folge als die treuesten Anhänger des Legaten, was um so wichtiger war, da sich ihre Parteinahme für die Wiedergewinnung des ganzen Kirchenstaates als entscheidend erwies. In demselben Jahre 1355 erfolgte die Unterwerfung des Grafen von Montefeltre; so kamen die Gebiete von Urbino und Cagli in die Gewalt des Legaten. Ebenso kehrten Sinigaglia und Ancona unter die Botmäßigkeit des heiligen Stuhles zurück.

Im Jahre 1356 ordnete der Papst einen förmlichen Kreuzzug gegen die Manfredi und Ordelaffi an. Die beiden Brüder Bernhardin und Guido von Polenta, die Herren von Ravenna und Cervia unterwarfen sich. Binnen Jahresfrist wurden auch die Manfredi gedemüthigt. Francesco Ordelaffi hatte sich vergeblich nach Bundesgenossen umgesehen; nur seine tapfere Gemahlin Marzia unterstützte ihn erfolgreich. Von König Ludwig von Ungarn begünstigt, wandte Albornoz seine volle Kraft gegen den tollkühnen Feind. Als dessen Unterwerfung voraussichtlich nahe bevorstand, somit die große Aufgabe gelöst war, bat Albornoz nach wiederholten, fehlgeschlagenen Versuchen um seine Abberufung. Diesmal bewilligte der Papst die Rückkehr des Legaten nach Avignon. An seine Stelle trat der Abt von Clugny, Androin de la Roche, anfangs 1357.

Albornoz schloss, bevor er Italien verließ, seine Thätigkeit auf dem von ihm einberufenen Landtag zu Fano durch die Veröffentlichung des Gesetzbuches der Constitutiones Sanctae Matris Ecclesiae, auch Aegidianae genannt. Am 23. October 1357 traf er in Avignon ein, wo er als Pater Ecclesiae auf das ehrenvollste empfangen wurde.

Trotz der thatkräftigen Hilfe Galeotto Malatestas richtete der Nachfolger des Albornoz nichts aus. Deshalb ergieng im Herbst 1358 von neuem die Weisung an den Cardinal, sich nach Italien zu begeben. Es war des Legaten erste Sorge, die von Lando befehligte ‚große Compagnie' durch einen Vertrag unschädlich zu machen. Jetzt ergab sich auch Ordelaffi nach langer, hartnäckiger Gegenwehr.

Im Patrimonium selbst hatten sich die Folgen der Abwesenheit des Cardinals sehr fühlbar gemacht. Giovanni di Vicos Umtriebe und die Unruhen in Rom selbst erheischten das Einschreiten Albornoz'. Er führte neue Bestimmungen in die Verfassung der Stadt ein und regelte das Verhältnis Spoletos zu Perugia. In seiner Residenz zu Ancona ließ Albornoz im Winter 1358|59 alle auf die Unterwerfung der Mark bezüglichen Actenstücke in einem Codex zusammenstellen, welcher sich in dem päpstlichen Ge-

heimarchiv unter dem Titel Codex legationis Cardinalis Egidii Albornotii findet.

Noch war das mächtige Bologna nicht gewonnen. Im Jahre 1359 richtete Albornoz sein Augenmerk auf diesen wichtigen Punkt. Der Kampf mit Bernabo Visconti, der sich in Bologna festgesetzt, war der erbittertste und langwierigste, welchen Albornoz zu führen hatte. Mit Rücksicht auf die Ueberlegenheit seines Gegners knüpfte der Papst Unterhandlungen mit demselben an. Vergebens. Alles scheiterte an den ungebürlichen Forderungen Viscontis. Da kam unerwartete Rettung durch ungarische Hilfstruppen. Im October konnte der Cardinal seinen Einzug in Bologna halten; doch war es ihm nicht möglich, sich zu behaupten. Endlich gelang es ihm, die oberitalienischen Fürsten zu einem Bündnis gegen Visconti zu bewegen. Bei dem Tode Innocenz' VI am 12. September 1362 hatte Albornoz die Verhältnisse soweit geordnet, daß ein vortheilhafter Friedensschluss mit dem hartnäckigen Gegner in Aussicht stand. Am 27. September bestieg den Stuhl Petri Urban V, welcher die Fortsetzung des Krieges gegen Visconti eifrig betrieb.

Der drohende Einmarsch der Truppen Kaiser Karls IV und Ludwigs von Ungarn, welche dem Papste ihre Hilfe angeboten hatten, drängte Visconti zur Nachgiebigkeit. Zeitgenössische Chronisten betonen die Nachtheile eines Friedensschlusses in dem Augenblicke, wo es nur der Ausdauer bedurft hätte, um über einen Feind zu siegen, der nun in dem Bewusstsein triumphierte, daß er seinen großen und kraftvollen Gegner geopfert sah.

Es scheint, als habe der Papst übelwollenden Einflüsterungen gegen Albornoz Gehör geschenkt. Eine letzte Kränkung war dem edlen Manne noch durch die Entziehung der Verwaltung der Romagna vorbehalten. Dieselbe blieb ihm zwar nominell, doch musste er dem Erzbischof von Ravenna die Besorgung der weltlichen Angelegenheiten übergeben. Wie schon öfter, bat Albornoz auch diesmal um seine Abberufung und richtete an Urban ein Rechtfertigungsschreiben, welches dieser mit einem eingehenden Trostbriefe beantwortete, worin er die Verdienste seines wackeren Legaten gebürend würdigte.

Im Jahre 1366 theilte Urban dem Cardinal seinen Plan mit, nach Rom zurückzukehren. Inwiefern Albornoz mit seinem Rathe den Papst in dieser Sache beeinflusst hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen; jedenfalls hat er durch seine Thaten zur Verwirklichung dieses Entschlusses wesentlich beigetragen. Albornoz sah seine Bemühungen durch die thatsächliche Rückkehr Urbans im Jahre 1367 gekrönt. Den Einzug des Papstes in Rom sollte der große Mann aber nicht schauen; er starb am

23. August 1367 auf dem Schlosse Bonriposo bei Viterbo, nach einem peruginischen Chronisten an der Pest. Der Leichnam wurde auf Wunsch des Verstorbenen zu Assisi in der Kirche des heiligen Franciscus beigesetzt und vier Jahre darauf in die Cathedrale von Toledo übertragen. Einen großen Theil seines Vermögens hatte Albornoz zu wohlthätigen Zwecken bestimmt.

Ueber die wahre Größe des Kirchenfürsten herrscht nur eine Stimme. Eine scharf ausgeprägte Natur, kühn, doch besonnen im Entwurfe, kraftvoll im Handeln, voll aufrichtiger Liebe zur Wissenschaft, von seinen Freunden geliebt, von seinen Gegnern gefürchtet, von allen Parteien ob seiner unbeugsamen Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit und begeisterten Hingabe an ein erhabenes Ziel hoch geachtet, ragt der zweite Begründer des Kirchenstaates weit über seine Zeitgenossen hervor. In ihm fanden sich die Vorzüge des Feldherrn und des Staatsmannes in gleichem Maße vereinigt. Selbst gegnerische Schriftsteller, wie Gregorovius, zollen dem großen Manne den Tribut einer wohlverdienten Anerkennung. Daß sein mit weiser Maßhaltung und mit eingehender Berücksichtigung fremder Rechte durchgeführtes Werk nach seinem Tode keinen Bestand hatte, lag nicht in dem Mangel an Lebensfähigkeit desselben, sondern an der Unfähigkeit der Nachfolger des Cardinals.

Zwei Denkmäler, welche ihn lange überdauern sollten, hat sich Albornoz gesetzt, sein berühmtes Gesetzbuch und das spanische Colleg zu Bologna, welches einer testamentarischen Bestimmung zufolge unter dem Titel Collegium Hispanorum sancti Clementis 1364 gegründet wurde. Es sollte vierundzwanzig armen spanischen Studenten an der Hochschule von Bologna und zwei Priestern Unterhalt gewähren und diente in der Folge ähnlichen Anstalten zum Muster. Das organisatorische und legislatorische Genie Albornoz' bekundet sich in den Constitutiones Aegidianae, welche 1364 beendet wurden. Die Bedeutung derselben geht aus den häufigen Ausgaben hervor, die sie erfuhren, wie sie denn auch eines der ersten in Italien gedruckten Werke sind. Das Buch wurde im Auftrage der Päpste Sixtus IV, Leo X und Paul III durchgesehen, bestätigt und erweitert und noch unter Pius V von Gasparo Cavallini mit einem Commentar versehen. Erst im Laufe dieses Jahrhunderts wurden die Constitutionen durch Pius VII aufgehoben, da die französische Revolution durchaus neue, mit dem Geiste der Constitutionen unvereinbare Verhältnisse geschaffen hatte.

Im Anhange bringt Wurm wichtige Actenstücke aus dem vaticanischen Archiv, Briefe der Päpste Innocenz VI und Urban V an Albornoz und Schreiben des letztgenannten Papstes an Königin Johanna von Neapel. Dem Buche ist ein Verzeichnis der be-

nützten, zum Theil wenig bekannten Werke und Documente beigefügt. Die hier aufgezählten Namen bürgen für den Wert der sorgfältig ausgewählten Quellen. Emil Michael S. J.

Der apocryphe dritte Corintherbrief von Dr. P. Vetter. Wien, Mechitaristen-Buchdruckerei. 105 S.

Vorliegende Studie, die als Festschrift der Universität Tübingen zum 25. Februar, dem Geburtsfest des Königs von Württemberg, erscheint, bietet im 2. Capitel den armenischen Text des Apokryphon, gestützt auf elf armenische Handschriften, den Commentar Ephräms, den Commentar des Johannes Kachik und die zwei bekanntgewordenen lateinischen Uebersetzungen; daran schließt sich eine deutsche Uebersetzung. Das 3. Capitel bringt den lateinischen Text, wie ihn nach einer Mailänder Handschrift Carrière-Berger herausgegeben haben, außerdem den von Harnack publicierten Text einer Lyoner Handschrift. Im 4. Capitel folgt der Commentar des hl. Ephräm und im 5. Text und Uebersetzung des Commentars des Johannes Kachik Orotnethsi; letzterer — hier zum ersten Male gedruckt — nach einer Handschrift der Nationalbibliothek zu Paris. Damit ist das gesammte in Frage kommende Actenmaterial in mustergiltiger Weise vorgelegt, die auch den Nicht-Armenisten instand setzt, sich ein Urtheil über das Apokryphon zu bilden und der Discussion der an dasselbe sich knüpfenden Fragen zu folgen. Der Verfasser behandelt dieselben im 1. Capitel, das ungemein reich ist an interessanten und lehrreichen Partien. Dahin zähle ich besonders die Widerlegung von Carrières Vermuthung, daß Ephräms Commentar erst nach der armenischen Uebersetzung angefertigt sei (S. 5), den Nachweis, daß der syrische Text wohl noch im 14. Jahrhundert existierte (S. 6 f.), daß und in welchem Sinne das Syrische als Ursprache des Apokryphons zu betrachten ist, Feststellung der Quellen (S. 13), der Zeit und Veranlassung der Fälschung (circa 200 n. Chr.) (S. 17 ff.), die Unterscheidung zweier Recensionen innerhalb der syr. Textüberlieferung (S. 27 f.).

Armenier und Armenisten und solche Theologen und Historiker, die keines von beiden sind, hat sich der geehrte Herr Verfasser durch diese Publication in gleicher Weise zu hohem Danke verpflichtet. Seine Studie ist das Beste, was wir über den 3. Korintherbrief haben; bis zur Entdeckung neuen Materials — eine abschließende Leistung, zugleich ein bleibendes Muster gründlicher, umsichtiger Forschung und klarer, übersichtlicher Darstellung.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Analekten.

Probsts Geschichte der Liturgie, nebst einer Beigabe über Basilius ὁ οὐρανοφάντωρ, die Heiligen Ἀνάργυροι und die drei großen ökumenischen Lehrer der griechischen Kirche.

Probsts neues Werk[1]) hat mich gleich nach seinem Erscheinen in die angenehme Lage versetzt, nach zwei Seiten hin mit geringer Mühe große Handlangerdienste leisten zu können.

Ein gelehrter Assumptionist aus Bulgarien, der von seiner Congregation nach Rom geschickt wurde, um gründliche Studien über die Entwickelung der Liturgie in den vier ersten christlichen Jahrhunderten zu machen und das Resultat derselben in einem geeigneten Lehrbuche für die neuen theologischen Bildungsanstalten ritus graeci auf der Balkanhalbinsel niederzulegen, ersuchte mich um Angabe von zuverlässigen Quellen, die er für seine Arbeit benützen könnte.

Einer solchen Bitte war jetzt leicht zu willfahren. Unser deutscher Altmeister liturgisch-historischer Forschung hatte die Arbeit gethan. Dem orientalischen Gelehrten blieb nur mehr übrig, das für seinen Zweck Dienende aus dem gebotenen Schatze auszuheben und in eine entsprechende Form zu fassen.

Diese Herstellung eines griechisch-bulgarischen Ἐγχειρίδιον πρὸς χρῆσιν τῶν ἀνατολικῶν κληρικῶν, wie das Handbuch beiläufig heißen sollte, war allerdings für einen Morgenländer, der seine Studien zu Paris gemacht hat und des Deutschen unkundig ist, keine so leichte Arbeit; und da hat es sich dann, nebenbei bemerkt, neuerdings herausgestellt, wie sehr es

---

[1]) Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Von Ferd. Probst, Prälat, Domherr und Professor in Breslau. Münster, Aschendorff, 1893. XIII und 412 S. in 8.



zu bedauern ist, daß Werke von solcher Bedeutung nicht in der allen Gelehrten bekannten lateinischen Sprache geschrieben sind[1]). Doch unser strebsamer Forscher ließ sich nicht durch die Schwierigkeit der fremden Sprache abschrecken. Mit Hilfe eines Uebersetzers arbeitet er sich allmählich durch und hat bereits die Hoffnung ausgesprochen, in nicht gar ferner Zeit mit dem Schreiben des Buches, das ihm von seinen Obern aufgegeben worden, beginnen zu können. Mit Ueberraschung und Entzücken hat er bereits beim Studium der deutschen Vorlage wahrgenommen, wie Probst so überzeugend dargethan, daß bis ins vierte Jahrhundert hinein in allen Kirchen des Morgen- und Abendlandes eine und dieselbe, in ihren Grundzügen von den Aposteln herrührende Liturgie herrschte; bis zu der Zeit nämlich, wo die großen liturgischen Reformatoren (im Orient die hl. Basilius und Johannes Chrysostomus, im Occident der hl. Papst Damasus) den neu entstandenen Bedürfnissen der veränderten Zeitlage entgegenkommend, bedeutende Abkürzungen und Veränderungen in einzelnen Partien vornahmen.

Wenn uns Deutsche, die wir schon früher durch verschiedene Abhandlungen des Verfassers, namentlich in dieser Zeitschrift und im Katholik, über den vorliegenden Gegenstand orientiert waren, das nun in zusammenfassender Buchform erschienene Werk nicht mehr so überrascht hat, wie den aus dem fernen Bulgarien kommenden Herrn, so finden wir es jedoch ganz natürlich, daß eine so ausführliche und so gründliche Arbeit über die altchristliche Liturgie sowie über die Entstehung der heutigen Liturgien aus dieser allen gemeinsamen Quelle einen so überraschenden und überwältigenden Eindruck auf den wißbegierigen orientalischen Forscher gemacht hat.

Doch Probsts Darstellung der Entwicklung der altchristlichen Liturgie hat mich nicht nur in den Stand gesetzt, mit geringer Mühe orientalischen Gelehrten wesentliche Dienste zu leisten; auch für den Occident selbst hat sie es einem leicht gemacht, auftauchende Fragen über die mehrfach bei uns gedruckten und übersetzten Liturgien der Griechen zu lösen und erbetene Aufklärung zu geben. Hievon nur ein Beispiel aus dem, was ich schon früher einmal in dieser Zeitschrift (oben S. 268—269) angedeutet habe.

Es hat nämlich, wie aaO. bemerkt wurde, bei manchen abendländischen Lesern Verwunderung erregt, daß H. Maltzew in Berlin schreibt, er ‚sei bei der Vergleichung der kirchlichen Functionen des griechischen Ritus der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes mit den gottesdienstlichen Gebräuchen der übrigen altchristlichen Kirchengemeinschaften zu der Erkenntnis gekommen, daß die übrigen Kirchen den

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1893 S. 524—525.



von den heiligen Aposteln überlieferten Schatz nicht in gleicher Unversehrtheit zu bewahren gewusst, wie dies die hl. orthodox-katholische Kirche des Morgenlandes gethan habe und noch thue'[1].

Aus Probsts quellenmäßiger Schilderung der tiefgreifenden Reform der Liturgie im 4. Jahrhundert ergibt sich von selbst, was in den heutigen nach den Heiligen Basilius und Chrysostomus benannten Liturgien der Griechen aus dem alten, von den Aposteln herrührenden liturgischen Schatze bewahrt, was weggelassen oder geändert worden ist.

Doch auch selbst die von den beiden großen Reformatoren abgekürzten und veränderten neuen Liturgien sind nicht durch die Namen, mit denen sie geschmückt sind, gegen spätere Modificationen geschützt worden. ‚Obwohl sich die Griechen von jeher rühmten', so bemerkt Probst zu diesem Capitel (S. 413), ‚das Alt-Ueberlieferte immer mit großer Pietät bewahrt zu haben, so fügten sie doch in die Liturgie des Chrysostomus mehr Zusätze ein, als recht und billig war. Daher rührt die große Verschiedenheit der alten Manuscripte dieser Liturgie, so daß Goar es nicht einmal gewagt hat, die acht Exemplare, die er dem Leser vorgelegt, mit einander zu vergleichen, da ihre große Verschiedenheit nur verwirren würde'[2].

Was Goar über die Vielgestaltigkeit der ihm bekannten handschriftlichen Exemplare zu seiner Zeit urtheilte, das können wir auch heutzutage angesichts der zahlreichen gedruckten Exemplare vollauf bestätigen, zumal, seitdem der Cambridger Gelehrte Charles Antony Swainson auch die allerältesten εὑρισκόμενα veröffentlicht hat[3]). Hier zu Innsbruck zB. besitzen wir 14 Ausgaben der Liturgie des hl. Chrysostomus, und zwar in allen vier liturgischen Sprachen ritus graeci, nämlich griechische, arabische, slavische und rumänische Drucke. Nun ist aber ihre Verschiedenheit so groß, daß, wenn man die sachlichen Varianten zu einem Texte anmerken wollte, es in der That zweifelhaft sein würde, welches dieser 14 Exemplare einer Vergleichung zugrunde gelegt werden sollte.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift oben S. 268—269. [2]) Graecorum posteri nova quaedam dicenda faciendave a diacono vel sacerdote hic et illic pro suo nutu respergere et praecipere frequentius, quam par esset, pro ambita minus ab ipsis antiquitatis ubique servatae gloria, sunt ausi. Inde tanta non editorum solum, sed et mss. antiquorum varietas, ut nos, qui octo sola ex illis tibi, lector, renovandae et vel agnoscendae antiquitatis studiose, ob oculos ponimus, cuncta illa simul, tantae dissimilitudinis aspectu territi, inter sese conferre, vitandae nimiae confusionis gratia, non potuerimus. *Goar*, Eucholog. p. 95, edit. Venet. 1730. [3]) Greek Liturgies chiefly from original sources. 1884.

Wenn man zu diesen so bedeutenden Abweichungen der liturgischen Exemplare von einander noch hinzunimmt, daß die russisch-slavische Kirche die vielen fremdartigen Elemente in den Gegenstand ihrer Feste und gottesdienstlichen Verrichtungen aufgenommen hat, die gleichfalls in dieser Zeitschrift (aaO. S. 273—277) bereits namhaft gemacht worden sind, so wird man die Verwunderung der Abendländer über die einst von den Griechen aufgestellte und von Maltzew wiederholte Behauptung von der Unversehrtheit des apostolischen Schatzes in der russischen Kirche begreiflich finden. Mit der ambita a Graecis ubique servatae antiquitatis gloria stimmt das jedenfalls nicht.

Groß und kostbar sind die Schätze, mit denen uns Probst in diesem Werke beschenkt. Wie sollen wir ihm wohl unsere Erkenntlichkeit dafür an den Tag legen?

Ich für meinen Theil glaube, dem hochverdienten Manne nicht besser danken zu können, als daß ich ihm von meiner Dürftigkeit einige unansehnliche Gaben offeriere, eine kanonistische und zwei heortologische, so nach den Quellen benannt, denen ich dieselben entlehne.

Die erste bezieht sich auf den hl. Basilius, seine Liturgie und seinen liturgischen Beinamen; die andern bieten eine kurze Orientierung über zwei heortologische und liturgische Ehrentitel, die sich zwei Classen von Heiligen durch ‚Tugendbeispiele und Großthaten' erworben haben (ἐπωνύμια ἀρετῆς καὶ πράξεως); ich meine die wunderthätigen ἰαματικοὶ ἀνάργυροι und die großen οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι der griechischen Kirche.

Was zuerst den hl. Basilius angeht, so ist in unserm Corpus juris canonici ein Kanon enthalten, der sich auf beide Stücke bezieht, auf seine Liturgie und auf seinen liturgischen Eigennamen[1]). Es ist derselbe dem berühmten 32. Capitel der zweiten trullanischen Synode vom J. 692 entnommen, in welcher sich die versammelten Väter unter andern auch auf die von Basilius schriftlich (ἐγγράφως) hinterlassene Liturgie (τὴν μυστικὴν ἱερουργίαν) berufen, um den Armeniern zu beweisen, daß der Opferwein mit Wasser gemischt werden müsse[2]). Indem die Synode den hl. Basilius so ausdrücklich denjenigen beizählt, ‚welche uns die Ordnung des mystischen heiligen Dienstes hinterlassen haben (παραδεδωκότες)', gibt sie zugleich ein nicht zu unterschätzendes Zeugnis von der Echtheit der dem großen Heiligen zugeschriebenen Liturgie, das auch von Probst hätte angeführt werden können.

In den liturgischen Büchern des griechischen Ritus trägt der hl. Basilius von Cäsarea stets den ehrenden Beinamen ὁ οὐρανοφάντωρ[3]),

---

[1]) C. Jacobus 47. dist. 1. de consecr. [2]) Bei Hardouin, Conc., 3 t., p. 1673—1674. [3]) Nicht zu verwechseln mit οὐρανομήκης, bis zum

der am Himmel glänzt und von da aus seine Lichtstrahlen, leuchtend und erwärmend, lehrend und bildend, über den ganzen Erdkreis aussendet. So wird das Epitheton im Synaxarium des Breviers erklärt, und in dem Sinne wird es auch in den Gebeten der Tageszeiten (*Κονταχ. τοῦ ἁγίου*) genommen[1].

Dem entsprechend wird der hl. Basilius in dem uns vorliegenden Kanon Jacobus des kirchlichen Gesetzbuches als derjenige gefeiert cujus claritas per totum orbem circumfulsit: *οὗ τὸ κλέος κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμεν.*

An zweiter Stelle möchte ich unserm verehrten Herrn Verfasser einen kleinen heortologischen Beitrag zur Orientierung über die heiligen *ἀνάργυροι*, über welche bei den deutschen Gelehrten vielfach Zweifel und Unklarheit herrscht, als schwaches Zeichen meiner Erkenntlichkeit darbieten.

Ἀνάργυρος heißt bekanntlich ‚ohne Silber‘, ohne Geld, und bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauche einen Menschen, der kein Geld für seine Arbeit annimmt, der unentgeltlich Dienste thut[2]).

Etymologisch genommen können die *ἅγιοι ἀνάργυροι* somit ‚die unentgeltlich Hilfe leistenden Heiligen‘ genannt werden. Und da ihnen in den liturgischen Büchern, bei der Ankündigung ihrer Feste überall das Epitheton *θαυματουργοί* beigelegt wird[3]), so kann diese Rubrik vom etymologischen Standpunkt betrachtet, mit Recht als ‚die Feier der unentgeltlich Hilfeleistenden wunderthätigen Heiligen‘ übersetzt werden.

Etymologisch betrachtet, sage ich; denn sachlich genommen, würde die Bedeutung des Wortes auf diese Weise nicht vollständig wiedergegeben werden. In der griechischen Liturgie ist der *ἀνάργυρος* nämlich ein Heiliger, der nicht so im allgemeinen, durch was immer für einen Dienst unentgeltlich beisteht, sondern ein solcher, der speciell den Kranken ärztliche Hilfe leistet, ein unentgeltlich heilender Arzt. *Ἰατρὸς ὢν τὴν τέχνην, θεραπεύων πάντας τοὺς νοσοῦντας ἀναργύρως: qui quum professione medicus sit, aegrotos omnes absque mercede curans*[4]). — *Παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν ἰατρικὴν τέχνην διδαχθέντες, ἰάτρευον οὐ μόνον ἀνθρώπους ἀλλὰ καὶ κτήνη, μισθὸν παρά τινος μὴ λαμβάνοντες: a Spiritu sancto medicam artem edocti, curandis non ho-*

Himmel emporragend, welches einer der vielen (nicht liturgischen) Beinamen des hl. Gregorius von Nazianz, *τοῦ θεολόγου*, ist.

[1]) Vgl. auch mein *Ἑορτολόγιον*, t. 1, p. 48. [2]) In den übrigen liturgischen Sprachen des griechischen Ritus findet sich *ἀνάργυρος* übersetzt: slavisch: Bezsrebrennik (bez = ohne, srebro = Silber); rumänisch; Forà de argentu; arabisch: Elladsî lam jakûn jaqbul ag'rat, wörtlich: qui non accipiebat mercedem. [3]) ZB. 31. Januar; 28 Juni; 1. Juli; 17. Octob.; 1. Novemb. [4]) *Menolog. Bas.*, d. 13. Maji.

minibus tantum, sed et jumentis operam suam, nulla mercede accepta, adhibebant[1]).

Es ist der ἀνάργυρος ferner ein Arzt im übertragenen wie im eigentlichen Sinne des Wortes; d. h. ein Heiliger, welcher, indem er die körperlichen Krankheiten heilt, zugleich auch für das Seelenheil seiner Patienten Sorge trägt. Ἰατροὶ τὴν τέχνην, ἰατρεύοντες οὐ σώματα μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχάς: *professione medici, non modo corpora curantes, verum etiam animas*[2]). — Ἰατρὸς τὴν τέχνην, ἰατρεύων δὲ δωρεὰν ἐν ταὐτῷ ἐδίδασκε καὶ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν: *professione medicus, quum gratis artem suam exerceret, simul Christi fidem docebat*[3]). — Ἰατροὶ ὄντες τὴν τέχνην, πᾶσι τοῖς ἀσθενοῦσι παρέχοντες τὰς ἰάσεις μισθὸν τῆς ἰατρείας αἰτοῦντες τοὺς θεραπευομένους τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν: *quum professione medici essent infirmos universos curantes, nullam aliam ab iis, quos sanabant, curationis mercedem exposcentes, quam ut Christi fidem amplecterentur*[4]). — Πολλοὺς τῶν χριστιανῶν πρὸς τὸ μαρτύριον προθυμοποιοῦντες: *multos Christianarum ad martyrium subeundum alacriores efficientes*[5]).

Wenn es nach dem Gesagten nicht angeht, die heiligen ἀνάργυροι nach Alt für christliche Armenärzte im modernen Sinne des Wortes zu halten[6]), so kann es auch nicht gebilligt werden, daß dieselben mit Amberger so allgemein ‚die unentgeltliche Hilfe leistenden Heiligen‘[7]), oder von Maltzew einfachhin ‚die uneigennützigen Wunderthäter‘[8]) genannt werden.

In den gottesdienstlichen Verrichtungen, namentlich in der Liturgie und bei der Spendung der letzten Oelung, legt die lectio vulgata unsern Heiligen das Epithon ἰαματικός, statt θαυματουργός, bei[9]), wodurch noch ausdrücklicher auf den Stand und die ärztliche Hilfeleistung derselben hingewiesen wird; denn ἰαματικός (von ἴαμα, Heilmittel, Heilung) heißt hier offenbar zum Arzt oder seiner Kunst gehörig, in der Arzneikunst erfahren, heilkundig.

Es ist jedoch zu bemerken, daß die heiligen ἀνάργυροι, trotz dieses ausdrücklichen Hinweises auf ihre specielle ärztliche Hilfeleistung, in vielen Gebeten der Kirche im weitern Sinne als wunderthätige Helfer in allen Nöthen des Leibes und der Seele angerufen werden, und deshalb mit den in Deutschland so hoch verehrten 14 Nothhelfern vergleichbar sind, wie das auch Weber in seinem ausgezeichneten Artikel über die ‚Nothhelfer‘ im Kirchenlexikon (9. Bd., S. 516, 2. Aufl.) mit Recht gethan.

---

[1]) *Menolog. Bas.*, d. 1. Julii. [2]) Ibid. d. 28. Junii. [3]) Ibid. d. 28. Januar. [4]) Ibid. d. 1. Julii. [5]) Ibid. d. 28. Junii. [6]) Das Kirchenjahr, S. 208. [7]) So in Pastoral-Theologie, bei Probst S. 419. [8]) Liturgien, 2. Aufl. S. 43. [9]) Vgl. Goar, Euch°log., p. 50, 338.

Die griechische Kirche zählt 17 hl. ἀνάργυροι, die jedoch auf 13 zu reducieren sind, weil sie aus dem einen Brüderpaar Cosmas und Damianus drei gleichnamige Paare macht[1]).

Von diesen 13 werden 12 in der Liturgie und bei der Spendung der hl. Sacramente commemoriert, und zwar stets paarweis (κατὰ ζεῦγος), ähnlich wie bei uns in der Allerheiligenlitanei die Heiligen Johannes und Paulus, Fabianus und Sebastianus, Cosmas und Damianus, Gervasius und Protasius, je zwei zusammen, angerufen werden.

Drei Paare haben auch als solche ihre eigenen Feste im Kirchenjahre (ζυγάδην ἑορταζόμενοι): Cosmas und Damianus, Cyrus und Johannes[2]), Photius oder Photinus und Anicetus[3]). Die übrigen sechs (Pantaleon und Hermolaus, Sampson und Diomedes, Thallaläus und Tryphon) werden nicht paarweise, sondern einzeln, jeder an seinem eigenen Festtage, verehrt (ὡ ἕκαστοι ἑορταζομένοι), wie aus meinem Ἑορτολόγιον zu ersehen ist. Der 13. endlich, welcher zu keiner δυάς gehört und auch nicht in der Liturgie steht, ist der hl. Pausikakus, Bischof von Synnada. Sein Fest findet sich in den Menologien auf den 13. Mai angesetzt.

Die ἀνάργυροι haben also nicht, wie unsere 14 Nothelfer, einen allen gemeinsamen Festtag. Und wenn auch in der Constitutio Novella de diebus feriatis des Kaisers Manuel Comnenus vom Jahre 1166 am 1. Juli ein dem Wortlaut nach allgemein lautendes Fest τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων angesetzt ist[4]), so ist doch hier nur die ἱερωτάτη δυὰς τῶν ἀναργύρων[5]) zu verstehen.

Was nun die Verehrung der ἀνάργυροι bei der Feier der Liturgie betrifft, so werden dieselben in der προςκομιδή, bei der Auflegung der 6. Partikel[6]) nach der Vulgata in folgender Weise commemoriert. *Εἰς τιμὴν καὶ μνήμην . . τῶν ἁγίων καὶ ἰαματικῶν ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, Κύρου καὶ Ἰωάννου, Παντελεήμονος*[7]) *καὶ Ἑρμολάου,*

---

[1]) Α΄. συζυγία τῶν ἐν Ῥώμῃ par Romanorum (1. Julii); β΄. συζυγία τῶν ἐκ τῆς Ἀραβίας, par Arabum (17. Octob.); γ. συζυγία τῶν ἐξ Ἀσίας, par Asianorum (1. Novemb.). [2]) 31. Januar und 28. Juni. [3]) 12. August. [4]) Bei Migne PG. t. 133, p. 760. [5]) So nennt Theophanes Kerameus das römische Brüderpaar Cosmas und Damianus Hom. 47, bei Migne PG. 132, 858. [6]) Vgl. hierüber diese Zeitschrift oben S. 265—266. [7]) Παντελεήμων ist der griechische Name des hl. Pantaleon (vgl. diese Zeitschrift, 1893, S. 131). Dadurch, daß Amberger das Wort für gleichbedeutend mit ἐλεήμων gehalten und als Epitheton auf den vorhergehenden Johannes bezogen hat, um so aus unsern zwei ἀνάργυροι einen Johannes Eleemosynarius, Patriarchen von Alexandrien, zu machen, so wie durch die Ignorierung des Systems der paarweisen Verehrung der ἀνάργυροι, hat er seine Unkenntnis in Sachen

Σαμψὼν καὶ Διομήδους[1]), Θαλλαλέου καὶ Τρύφονος καὶ τῶν λοιπῶν (ἀναργύρων).

In dem Officium s. olei (ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου) wird die 6. δυὰς τῶν ἁγίων καὶ ἰαματικῶν ἀναργύρων, Φωτίου καὶ Ἀνικήτου hinzugefügt[1]).

Dieser nämliche Absatz des kürzeren Messformulars, das Amberger übersetzt und Probst hier abgedruckt hat, bietet schließlich noch Gelegenheit dar, eine weitere Bemerkung über den an zweiter Stelle erwähnten Beinamen hinzuzufügen, die sich auch auf mehrere andere gottesdienstliche Verrichtungen erstreckt; ich meine die liturgischen Ehrentitel ‚ökumenische große Lehrer', mit denen die drei Heiligen Basilius d. Gr., Gregorius von Nazianz und Johannes Chrysostomus in den Kirchen ritus graeci wie in der προσκομιδή, so auch in verschiedenen anderen kirchlichen Functionen ausgezeichnet werden.

Das ältere Gebet bei dem Auflegen der den heiligen Bischöfen gewidmeten Partikel lautet[2]): Εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν ἱεραρχῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθανασίου, Κυρίλλου, Νικολάου τοῦ ἐν Μύροις καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἱεραρχῶν.

In den gegenwärtig in Gebrauch stehenden officiellen Exemplaren sind nach πατέρων ἡμῶν die Worte: καὶ οἰκουμενικῶν μεγάλων διδασκάλων[3]) καὶ eingeschaltet und auf die drei ersten Heiligen, Basilius, Gregorius und Chrysostomus ausschließlich bezogen.

In unsern Handbüchern wird gewöhnlich gelehrt, daß, sowie die lateinische Kirche vier große Kirchenlehrer besitzt, so auch die griechische

---

des griechischen Ritus bezeugt. Probst wäre berechtigt gewesen, ihm eine viel schärfere Correctur angedeihen zu lassen, als er es S. 419 gethan.

[1]) Wenn Daniel in seinem Codex liturgicus (t. 4, p. 332) lehrt, Sampson und Diomedes seien blos als Beschützer der Sterbenden und Todten, nicht aber als ἀνάργυροι zu betrachten, so widerspricht das den liturgischen Quellen; denn in den Synaxarien werden beide Heilige als solche Patrone dargestellt, die den Kranken durch ärztliche Dienstleistungen helfen, Sampson μετέχων καὶ τέχνης ἰατρικῆς, medendi artem possidens (27. Jun.); Diomedes κατὰ τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἐπιστήμης doctrina medicae artis insignis (16. Aug.). [2]) Vgl. Goar, Euchol., p. 60.
[3]) In liturgischen Büchern rit. gr. anderer Nationen findet man den Titel οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι übersetzt: slavisch velikich vselenskich učitelej; arabisch muallimûna l'maskunati; rumänisch (in der προσκομιδή) ai lumei mari invetiatori, (in dem λυχνικόν) mari dascali ai lumei. Die rumänischen Ausgaben von Bukarest übersetzen überall mari dascali icumenici.

vier große Kirchenlehrer zähle, nämlich Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus[1]). Dem ist aber nicht so. Die liturgischen Bücher des griechischen Ritus kennen nur drei ‚ökumenische große Lehrer'. Athanasius' unsterbliche Verdienste um die Lehre der Kirche Gottes werden zwar an verschiedenen Festtagen in glänzendster Weise gepriesen[2]); den Titel eines ‚ökumenischen großen Lehrers' haben sie ihm jedoch bei den Griechen nicht eingetragen.

Um hier beispielsweise ein paar Stellen anzuführen, in welchen nur der ‚drei großen ökumenischen Lehrer' gedacht wird, verweise ich auf die zwei bekannten Gebete *Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου,* und *Δέσποτα πολυέλεε Κύριε,* welche gleich zu Anfang des Euchologiums, unter den *Εὐχαῖς τοῦ λυχνικοῦ,* vorkommen[3]). In beiden Texten wird gleichmäßig um Gnade und Barmherzigkeit gefleht: *πρεσβείαις .. καὶ προστασίαις .. τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων ἡμῶν καὶ οἰκουμενικῶν μεγάλων διδασκάλων καὶ ἱεραρχῶν, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*: Precibus .. et protectionibus sanctorum patrum nostrorum et universalium magnorum doctorum et pontificum Basilii Magni, Gregorii Theologi et Joannis Chrysostomi. Athanasius wird nirgends genannt.

Außer diesen Commemorationen bei der Liturgie und bei den andern gottesdienstlichen Functionen haben unsere drei ‚großen ökumenischen Lehrer' auch ein gemeinsames Fest am 30. Januar[4]). Nach dem Urtheile der Menäen ist das kirchliche Officium dieses Tages das glänzendste Heiligenofficium, das die griechische Kirche besitzt[5]). Der gelehrte Bollandist Rayé hat es mit einem ausführlichen Commentar in den

---

[1]) So Feßler-Jungmann, Institut. patrol., S. 40; Permaneder, Biblioth. patrist., t. 1, p. 15; Nirschl, Patrologie, 1 S. 6 Schmid, Grundlinien zur Patrologie, S. 8; Bardenhewer, im Kirchenlexicon 2. Aufl. 7. Bd, S. 685; Heinrich, Dogmatische Theologie, 2. Bd, S. 107; Weymann, im Histor. Jahrbuch d. Görresgesellsch., 1894 S. 97; Brück, Kirchengeschichte, § 22. [2]) Die griechische Kirche feiert ‚Athanasius den Großen' an drei Tagen des Jahres: am 2. Mai (Hauptfest); am 18. Januar (Fest der Rückkehr aus der Verbannung: *τῆς ἐπανόδου τῆς ἐξορίας*); am Samstag vor Dom. Quinquagesimae (Gedächtnis aller berühmten Asketen: *πάντων τῶν ἐν ἀσκήσει λαμψάντων ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων*). Ihm, als dem *πολύαθλος ὄντως,* ist ein Theil der 8. Ode des Tagesofficiums gewidmet. Ueber die näheren Gründe dieser verschiedenen Festtage kann in meinem *Ἑορτολόγιον* nachgesehen werden; [3]) Bei *Goar*, p. 32—33. Deutsch bei Maltzew, Nachtwache, S. 86 u. 98. [4]) Vgl. mein *Ἑορτολόγιον*, t. 1, p. 86—88. [5]) (Adeo praeclarum est), ut superet quidquid in isto genere editum est usque adhuc et in posterum edetur: *ὡς καὶ πάντων ὑπερκεῖσθαι τῶν ὅσων ἐξ ἐκείνου γεγόνασι καὶ ὅσα γενήσονται.*

Act. SS., 2. tom. Jun., p. XV—LXXVII in extenso mitgetheilt, um den wissbegierigen Abendländer durch das genaue Studium eines classischen Musterstückes in diesen wichtigen Theil der kirchlichen Ceremonien und Gebete des griechischen Ritus praktisch einzuführen.

Aus diesem liturgischen Meisterwerk geht, nebenbei gesagt, unter anderm auch das hervor, daß für die Hervorhebung von drei ‚großen ökumenischen Lehrern' besonders das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit maßgebend war. *Τοὺς τρεῖς μεγίστους φωστῆρας τῆς τρισηλίου Θεότητος .. ὕμνοις τιμήσωμεν: Tria maxima luminaria divinitatis, tamquam triplicis solis .. hymnis celebremus. — Χαίροις, τῆς οἰκουμένης διδασκάλων ἡ τριάς, ἀκτῖνες καὶ δαδουχίαι ἐκ τρισηλίου αὐγῆς: Salvete, doctorum occumenicorum trias, radii et de triplicis solis lumine accensae faces!* Das ist der Grundgedanke, der in allen Gesängen, Lesungen und Gebeten des Officiums zum Ausdruck kommt. Die Anfangsbuchstaben der 29 Strophen des Hymnus der Matutin bieten das Akrostichon: *Τρισήλιον Φῶς τρεῖς ἀνῆψεν ἡλίους.*

Die in gedachter Weise im heutigen griechischen Vulgatatexte vorkommenden Ehrentitel der drei ‚ökumenischen großen Lehrer' dürften bei einer ferneren Auflage des Werkes Berücksichtigung verdienen: bei welcher Gelegenheit dann auch der am selben Orte (Z. 18) stehende Druckfehler ‚Gregorius' in ‚Georgius' zu verbessern sein würde. N. Nilles S. J.

Philologisches zum Namen ‚Nazareth'. 1. *Ναζαρέθ* oder *Ναζαρά*? Beide Formen finden sich als Varianten neben einander und bedeuten natürlich denselben Ort. Es fragt sich, welche Form als die ältere, ursprüngliche zu gelten hat. Da nun im Hebräischen die Endung ־ָה durchweg aus ־ַת entstanden ist (Wright, Lectures on the comparative grammar of the semitic languages p. 54), so löst sich dieser Zweifel ohne Schwierigkeit. Als ursprünglichste Form ist *Ναζαράθ*[1]) anzusetzen, welches sich im Codex Δ noch neunmal, in A zweimal findet. Daraus wird *Ναζαρέθ* durch ‚Imale' des a, die nicht exclusiv auf das Arabische zu beschränken ist (vgl. Ztschr. f. alttest. Wiss. 1894 S. 60 ff.: Die Unterschiedslosigkeit von Pathach und Segol, von Gaster). *Ναζαρέτ* muss als orthographische Variante von *Ναζαρέθ* gelten; nach Tischendorf ist die Form charakteristisch für das Evangelium Johannis. Vielleicht darf man ein Missverständnis oder eine dialektische

[1]) Es ist interessant, daß im biblischen Hebräisch die alte Femininalendung sich namentlich in kanaanitischen Orts- und Personennamen erhalten hat. Ortsnamen: אֵילַת, בַּעֲלַת, בָּצְקַת, גִּבְעַת, דָּבְרַת, חַמַּת u. חַמֹּת, טִבְחַת, טַבַּת, מִכְמְתַת, עַיַּת, צָרְפַת, *Καταναθ* (LXX Jos. 19, 15) רָמַת, רַקַּת, רִיפַת; Personennamen Masc.: אֲחֻזַּת, גָּלְיַת, Fem. בָּשְׂמַת, מַחֲלַת, שִׁמְעַת-

Abweichung annehmen. Der Umstand, daß das griechische ζ Namen und Gestalt und Stellung im Alphabet vom hebräischen ח hat, während ϑ sich in gleicher Weise zu ט verhält, die Thatsache ferner, daß innerhalb des Semitischen ‚der Wechsel von ט und ח nicht unerhört ist‘ (Lagarde, Bildung der Nomina S. 52 An.) sprechen mehr für die letztere Möglichkeit.

Der Umstand, daß man Ναζαρηνός und nicht Ναζαρεθαῖος sagt, berechtigt keineswegs auf Ναζαρά als die ältere Form zu schließen. Die Syrer bilden in gleicher Weise aus nâṣrath ein nâṣrâjâ, die Araber aus nâṣirath^un — nâṣirijj^un (vgl. Caspari, Arab. Gram. 251, Vernier I n. 244, Barth, Die Nominalbildung § 220).

2. Ναζαρέθ = נצרת oder נזרת? Für נזרת beruft man sich zunächst auf die LXX, die constant ζ setzen für hebr ז, nie für צ. Darauf ist zu antworten: Vielleicht haben doch die LXX einmal צ mit ζ umschrieben (Könnecke, Behandl. hebräischer Namen in der Septuaginta S. 14). Sodann ist es denkbar, daß eine gewisse Tendenz, die emphatischen Laute zu erweichen, erst im Laufe der Zeit eintrat. Die Praxis der LXX beweist dann für ihre Zeit, und beweist nichts für einige Jahrhunderte später. Die Frage, ob eine derartige Erweichung des צ zu ז erweisbar ist, bejaht auf Grund eingehender Untersuchung Kampffmeyer (Ztschr. des deutschen Pal. Vereins 15, 874 ff.) besonders mit Rücksicht auf die Juden und Palästiner (vgl. Nestle, ebd. 15, 257). Das griechische ζ ist in diesem Falle nur die Bezeugung der weichen Aussprache des ursprünglichen emphatischen Zischlautes.

An zweiter Stelle soll der hl. Hieronymus durch eine constante Transscriptionsweise und durch die Erklärung, daß Nazaraeus = Sanctus (= נזיר) sei, unsere Frage für ז gegen צ entscheiden. Antwort: Der Gleichung Nazaraeus = Sanctus steht die andere Angabe gegenüber, die Nazaraeus auf נצר Is. 11, 1 zurückführt (Migne PL. 26, 24). Was die erste für ז thut, leistet die zweite für צ. Wahr ist, daß Hieronymus Nazareth schreibt, aber er fügt bei: scribitur autem non per z litteram sed per hebraeum *sade*, quod nec s nec z littera sonat. Neben dieser klaren, bestimmten Erklärung ist für Schlüsse aus dem Transscriptionsverfahren füglich kein Platz mehr. Der hl. Hieronymus schreibt also unser Wort mit צ, wie die Syrer und Araber noch heute thun[1]).

Das Zeugnis des hl. Hieronymus für צ hat man zu entkräften gesucht durch die Behauptung, Hieronymus habe nur den Gebrauch der Juden seiner Zeit im Auge, die für Nazarenus בן נצר, den Namen eines berüchtigten Räubers gesetzt hätten. Vgl. Buxtorf, Lex. chald. p. 1383 בן נצר. Es hätte also Hieronymus, was nur Hohn und Spott war, als objective Wahrheit uns bezeugt. Wie unwahrscheinlich diese Meinung ist, braucht nicht bewiesen zu werden.

---

[1]) Nicht Nazirâ, sondern En-nâṣira lautet der Name bei den Arabern.

Aus Nathans Aruch completum, ed. Kohut, I 118 ist zu ersehen, daß jener berüchtigte ‚Räuber und König‘ Odenathus der Gemahl der Zenobia war. Die Inschriften bezeugen, daß er der Sohn des נצור (Νασσώρου) war (vgl. Ledrain, Dictionnaire des noms propres palmyréniens p. 40). Dankt das צ einer Anspielung auf ihn seine Existenz, so dürfte es erst Ende des 3. Jahrhunderts nach Christus gefunden werden. Und doch findet es sich im 2. Jahrhundert in der Peschittha consequent festgehalten! Daß unwissende, schmähsüchtige Juden hinterher in der angedeuteten Weise witzig zu sein beliebten, ändert nichts an dem objectiven Thatbestand.

3. Die Vocalisation. Buxtorf vocalisiert נָצְרַת, andere נְצָרַת, *in P.* נְצֶרֶת. Den überlieferten griechischen Formen wird in dieser Vocalisation genügend Rücksicht getragen, das neuhebr. נוֹצְרִי, das syr. nâsrath, sowie das arab. nâṣira werden einfach ignoriert. Gibt es eine Vocalisation, die allen überlieferten Daten gerecht wird, aus der sich nicht nur die griechischen, sondern auch die neuhebräische, wie die syrischen und arabischen Formen erklären lassen? Ich glaube ja. Sie lautet נָצְרַת. Zu Grunde liegt die Form (qâtil) nâṣir, aram. wegen des ר: nâṣar. Nach einem allgemeinen Gesetze muſs im Hebräischen dieses â in ו übergehen, daher נוֹצְרִי; doch wäre ein Bleiben des â nicht ohne Beispiel. Ein hebräisches נָצְרַת wäre mit דָּבְרַת — der so genannte Ort liegt in der Nachbarschaft Nazareths — und צָרְפַת Sarepta auf gleiche Linie zu stellen[1]).

Bewährt sich Noordas Erklärungsversuch von המרשתי oder המורשתי = der in מָרֵשָׁה Gebürtige, so wäre inbezug auf den Wechsel von â und ô מָרֵשָׁה und מוֹרַשְׁתִּי eine zutreffende Parallele für נָצְרַת einerseits und נוֹצְרִי andererseits. Die Schwierigkeit, die Kuenen (Hist.-krit. Einleitung II 359) aus dem a-Laut der zweiten Silbe erhebt — indem aus Mareša nur marišti oder morišti abzuleiten sei — ist schon im voraus widerlegt durch Philippi und Barth, die gezeigt haben, daß der Uebergang von i in a in gewissen Fällen regelmäßig eintritt[2]).

---

[1]) Baer zu Jos. 19, 12 הַדָּבְרַת. Daleth cum qameṣ chatuf in M. Item דָּבְרַת 21, 28 1 Chr. 6, 57‘ ist mir bekannt. Ebenso, was Lagarde, Bildung der Nom. (S. 84) über צָרְפַת bietet. Man vgl. Ztschr. des deutschen Pal.-Vereins 16, S. 35 u. 62.

[2]) Ztschr. d. Deutsche Morg. Ges. 43, 185. — Wenn es dort heißt, i gehe in betonter, geschlossener Silbe in a über, so ist damit die Regel zu eng gefaſst. Die Stat. constr. זְקַן, חֲדַל, כְּבַד können doch wohl nicht auf der Endsilbe betont heißen; desgleichen läſst die so gefaſste Regel in Stich bei Beispielen, wie יָנַק (יָנֶקֶת), יָנַקְתִּי.

Für den Wechsel von â und ô kann vielleicht auch der Eigenname מוֹלֶבֶת neben der von der LXX gebotenen Form ἡ Μαλεχέθ herbeigezogen werden.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Das Studium der socialen Frage. Wie sehr der Gedanke Wurzel gefasst hat, dass auch der jüngere Klerus in das Studium der socialen Frage eingeführt werden muss, beweisen unter anderem die Vorlesungen, die an den theologischen Lehranstalten über die sociale Frage gehalten werden. Aus den Lectionskatalogen, die uns vorliegen, ersehen wir, dass an den theologischen Facultäten zu Bonn, Breslau, Freiburg i. B., Innsbruck, Münster, besondere Collegien über diesen Gegenstand gelesen werden. Den ersten Platz unter diesen nimmt die theologische Facultät zu Münster ein, welche bekanntlich eine Celebrität auf diesem Gebiete, Dr. Hitze, als außerordentlichen Professor der socialen Wissenschaften berufen hat. Auch an mehreren bischöflichen Lehranstalten finden gesonderte Vorlesungen über den genannten Gegenstand statt. Dort, wo hiezu die Möglichkeit nicht besteht, gibt sich doch oft Gelegenheit, jene Probleme, welche von besonderer Wichtigkeit für die Lösung der socialen Frage sind, in den gewöhnlichen theologischen Vorlesungen zu erörtern; so zB. die Aufgabe des Staates rücksichtlich der Lösung der socialen Frage in der allgemeinen Moral bei der Lehre von den menschlichen Gesetzen; die Lohnfrage, die Strikes, bei der Lehre von der Gerechtigkeit, die Sonntagsarbeit und die Pflichten vorzüglich der Arbeitgeber bezüglich der Sonntagsheiligung seitens ihrer Arbeiter beim dritten Gebote; das Verhältnis der Arbeitgeber und der Arbeiter beim vierten Gebote; bei demselben vierten Gebote auch die den Arbeitern obliegende Pflicht der Kindererziehung und die je nach den Umständen für die Kinder vorhandene Pflicht, ihren Eltern den ganzen Lohn oder doch wenigstens einen Theil desselben abzutreten; die Arbeitsdauer etwa beim fünften Gebot. Vorzüglich bieten die Vorlesungen über das siebente Gebot d. h. über die Tugend der Gerechtigkeit und über die Verträge vielfache Gelegenheit, die durch die neueren socialen Verhältnisse entstandenen moraltheologischen Fragen zu behandeln. Noch weniger wird die Pastoraltheologie ihrer Aufgabe, dem heranwachsenden Klerus praktische Anweisungen für die Ausübung der Seelsorge zu geben, gerecht werden können, wenn sie nicht auf die Schäden der gegenwärtigen socialen Verhältnisse und auf die aus diesen entspringenden Bedürfnisse und Gefahren der Gläubigen beständig Rücksicht nimmt. In den Vorlesungen über die geistliche Beredtsamkeit lassen sich die Glaubenswahr-

[1]) Fälle, wo auch die Massorethen für ursprüngliches â Qames setzen, sehe man bei Barth, Bildung der Nomina §§ 33 c 42 c 88 c 99 a 134 b.

heiten näher angeben, die den unsere socialen Verhältnisse so stark beeinflussenden irreligiösen Anschauungen und Bestrebungen entgegenzuhalten sind. Namentlich bietet die Pastoral-Hodegetik, wie man die seelsorgliche Behandlung der einzelnen und der Gemeinden vielfach nennt, Gelegenheit, auf die socialen Verhältnisse Rücksicht zu nehmen. In den verschiedenen, vorzüglich die Zwecke der praktischen Seelsorge verfolgenden Zeitschriften findet sich recht vieles schätzbare Material. Indes dürften doch solche gelegentlich eingestreute Bemerkungen, auch wenn sie stets wohl durchdacht sind und auf die letzten Gründe zurückgehen, eine kurze Einführung des heranwachsenden Klerus in das Wesen der heutigen socialen Frage gar nicht überflüssig machen. Beweis dafür ist wohl auch der so rege Besuch, der dem in den letzten Jahren veranstalteten praktisch-socialen Cursus zutheil wurde. Diese Einführung beansprucht, die vollständige Beherrschung des Stoffes seitens des Vortragenden vorausgesetzt, wenig Zeit. Was sie enthalten muss, läßt sich unserer Meinung nach auf die Erörterung des Ursprunges der heutigen socialen Frage, die Erklärung des Wesens des Liberalismus und des Socialismus mit seinen verschiedenen Schattierungen, und der richtigen in der Natur des Menschen begründeten Gesellschaftsordnung zurückführen. Auf einem solchen Unterrichte baut sich dann alles andere, was in den üblichen theologischen Vorlesungen gesagt wird, als auf einem festen Fundamente leicht auf. Eine gründliche und genaue Kenntnis der genannten socialen Strömungen, ohne welche man zB. in der Bekämpfung der Socialdemokratie beständig Gefahr läuft, Luftstreiche zu führen und dadurch sich selbst und die Sache, die man vertritt, bloßzustellen, wird sich nicht leicht anders als in separaten Vorlesungen vermitteln lassen. Und doch ist diese Kenntnis dem in der Seelsorge thätigen Priester in den meisten Gegenden jetzt vorzüglich für die Vereinsthätigkeit nothwendig. In diesen Vorlesungen kann dann auch am leichtesten eine kurze Uebersicht gegeben werden über die staatlicherseits erlassenen socialen Gesetze. Jos. Biederlack S. J.

Mehrere Mitglieder des von Kanonicus Professor Dr. Bernhard Jungmann geleiteten Seminars für Kirchengeschichte an der Universität Löwen haben im Jahre 1893 eine kritische Studie über Cornelius **Jansenius** veröffentlicht unter dem Titel *Jansenius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au St. Siège; d'après des documents inédits*. Die Veranlassung dieser Schrift war folgende. Der Bürgermeister von Ypern, Alphons Vandenpeereboom, hatte in seinem 1882 zu Brügge erschienenen Werke Cornelius Jansenius, septième évêque d'Ypres, sa mort, son testament, ses épitaphes, das sogenannte geistliche Testament, in welchem Jansenius (1585—1638) auf

dem Todtenbette die in seinem Augustinus aufgestellten Lehren der Entscheidung des heiligen Stuhles unterwarf, aus dem Grunde als eine Fälschung erklärt, weil nach seiner Ansicht der Sterbende die feste Ueberzeugung hatte, sich mit den Lehren der Kirche in vollkommener Uebereinstimmung zu befinden; die Unterwerfungsformel wäre also gegenstandslos gewesen. Die Benützung vieler bisher ungedruckter Quellen haben die Verfasser der tüchtigen Löwener Controversschrift instand gesetzt, den Beweis für die Echtheit des Testamentes zu liefern.

Abbé Camillus Callewaert erbringt zunächst den historischen Nachweis durch eine gründliche Untersuchung der hier inbetracht kommenden Gesichtspunkte. Die Gewährsmänner für die Schilderung der letzten Augenblicke des Bischofs sind: Sander in seiner Flandria Illustrata, Foppens, Feller, P. Rapin, Fromond, Johann Van den Steen (a Lapide). Aus ihren Berichten ergibt sich folgendes Bild: Von der im Jahre 1638 zu Ypern sporadisch aufgetretenen Pest ergriffen empfieng Jansenius, nachdem er mit allen Anzeichen der Demuth und Zerknirschung bei seinem Caplan Renaud Lamé eine Generalbeicht abgelegt hatte, in Gegenwart zweier ihn pflegenden Ordensschwestern sowie des ihm befreundeten Recollecten-Bruders Columban mit großer Andacht die heilige Wegzehrung und die letzte Oelung. Darauf brachte er seine zeitlichen Angelegenheiten in Ordnung; er ließ am 5. Mai durch seinen Secretär Tychon einen Testamentsentwurf aufsetzen und ergänzte denselben mit eigener Hand. Dieses Schriftstück wurde von Vandenpeereboom in den Capitularregistern von Ypern aufgefunden.

Die letzte Sorge des Jansenius am 6. Mai 1638, dem Todestage, war seine Verfügung betreffs des ‚Augustinus'. Die über diesen wichtigen Punkt zurathe gezogenen Quellen sind zwei in der Löwener Ausgabe des Augustinus vom Jahre 1640 gedruckte Stücke, die Copia testamenti und die Synopsis vitae auctoris[1]), ferner der Bericht des P. Rapin, endlich die Schilderung der pflegenden Schwester Petronilla Bertens.

Nach eingehender Würdigung dieser schwer wiegenden Aussagen werden die Gegengründe Vandenpeereebooms ausführlich und gründlich geprüft. Das Ergebnis lautet dahin, daß V. ohne Berechtigung ein Schriftstück[2]) als gefälscht verwirft, welches durch glaubwürdige Zeugnisse gestützt ist. Mit Rücksicht auf den in jeder Beziehung erbaulichen Tod des Jansenius unterliegt es auch keinem gegründeten Zweifel, daß

[1]) Sie finden sich nebst anderen Belegen im Anhang der Seminarstudie. [2]) Der hier inbetracht kommende Schlussſatz lautet: Si tamen Romana sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius et illi Ecclesiae, in qua semper vixi usque ad hunc lectum mortis, obediens sum. Ita mea postrema voluntas est. Actum sexta Maii 1638, eine halbe Stunde vor dem Tode.

die Unterwerfung des Mannes, dessen Buch soviel Unheil anrichten sollte, eine aufrichtige war.

Im zweiten Theil der Studie kritisiert der Prämonstratenser Quirin Nols die Behauptung Vandenpeerebooms, dass Jansenius ohne das Bewusstsein seines Irrthums, daher auch ohne alle Beunruhigung gestorben sei. Ein Rückblick auf das Vorleben des Bischofs trägt zur Klärung dieses Punktes bei.

Am 28. October 1585 im Dorfe Acquoy bei Leerdam geboren begann Jansenius seine Studien in Utrecht und hat sie in Löwen beendet. Hier machte er die verhängnisvolle Bekanntschaft des Johann du Berger de Hauranne und des Jacob Jansonius, welcher ihm die Hinneigung zur Lehre des Bajus und den Widerwillen gegen die Jesuiten eingeflößt haben mag. Diese Verstimmung gegen die Gesellschaft Jesu könnte auch darin begründet gewesen sein, dass ihm wiederholt die Aufnahme in dieselbe verweigert worden war.

Die Anschauungen du Bergers dürften während eines langjährigen Verkehrs desselben mit Jansenius in Bayonne einen starken Einfluss auf die Geistesrichtung des letzteren genommen haben. Zum Rector eines neugegründeten Collegiums in Löwen ernannt führte Jansenius einen regen Briefwechsel mit seinem Freunde. Diese Correspondenz gibt wichtige Aufschlüsse über seine innere Entwicklung. So der Brief vom 20. Juli 1617, in welchem er die Auflehnung des Marcus Antonius de Dominis gegen den heiligen Stuhl stillschweigend gutheißt. Ein Brief vom Jahre 1620 kennzeichnet seine Beurtheilung der Synode von Dortrecht, deren häretische Aussprüche Jansenius offenbar nicht als solche erachtet. Der Brief vom 5. April 1621 trägt deutliche Spuren der Wandlung, welche in Jansenius betreffs der Gnadenlehre vor sich gegangen war und durch Missdeutung augustinischer Schriften gefördert wurde. Seine Befürchtungen, das nach und nach in seinem Geiste heranreifende System werde in Rom verurtheilt werden, zeigen zur Genüge, dass er sich im Gegensatze zur Lehre der Kirche wusste.

In das Jahr 1621 fällt auch der noch immer in ein gewisses Dunkel gehüllte Plan von Bourg-Fontaine. Filleau war der erste, welcher im Jahre 1654 in seiner Relation juridique sur les affaires du Jansénisme die Mittheilung brachte, es sei zu Bourg-Fontaine ein Conciliabulum abgehalten worden, welches nichts Geringeres bezweckte, als an die Stelle der katholischen Religion den Deismus zu setzen. Unter den sieben dabei Betheiligten ist auch Jansenius genannt. Auffallend ist es, dass in den gemachten Vorschlägen entschieden jansenistische Ideen zutage treten. Trotzdem sind die zB. in dem 1756 gedruckten Buche La réalité du projet de Bourg-Fontaine demontrée par l'exécution beigebrachten Beweise nicht schlagend genug, um die Feststellung des Thatbestandes zu ermöglichen.

Deutlicher enthüllt sich das innerste Wesen des Mannes in der weiteren Correspondenz über das Fortschreiten des ‚Augustinus'. Es spricht aus derselben immer vernehmlicher der Geist des Hochmuthes, welcher die Verirrung des gelehrten Bischofs nur allzu erklärlich macht. Seine Vertheidigung des von acht Doctoren der Pariser Facultät censurierten und von Rom verdammten, allgemein du Verger zugeschriebenen Buches Le chapelet secret du très Saint Sacrement, welches einen falschen Mysticismus predigt, zeigt klar den Widerspruch zwischen seiner Anschauung und dem Urtheil des heiligen Stuhles.

In einer Analyse des ‚Augustinus' weist Nols nach, wie sehr dieses Buch vom Geiste des Bajus und des Calvin durchtränkt ist. Jansenius musste wissen, daß er im Widerspruche mit den Bullen Pius' V (1567) und Gregors XIII (1579) stand. Woher auch sonst die ängstliche Sorge, seine Gedanken in unschuldigen Wendungen auszudrücken? Woher sonst seine Ausflüchte und willkürlichen Deutungen der päpstlichen Bullen? Aus alledem folgt: Jansenius war sich vollkommen bewusst, daß er zum mindesten gefährliche Wege gieng.

Abbé Callewaert fasst schließlich seine Entgegnung auf das dem Buche beigedruckte Schreiben des gegenwärtigen Bürgermeisters von Ypern, Baron Surmont de Volsberghe, welcher neue Bedenken betreffs der Echtheit des Testamentes anregt, in folgende Sätze zusammen: Jansenius ist als der Urheber des sogenannten geistlichen Testaments anzusehen, welches unverändert auf uns gekommen ist. Eine offene Frage bleibt die, ob Jansenius es durchaus eigenhändig niedergeschrieben, ob er es seinem Caplan Lamé dictiert oder ob er diesen beauftragt hat, es nach seiner mündlichen Erklärung rechtskräftig abzufassen.

Die Seminarstudie ist eine verdienstvolle Schrift und bezeugt nicht blos den Fleiß ihrer Verfasser, sondern auch das mehrfach schon erprobte Geschick des gelehrten Präsidenten, die betheiligten Kräfte auf ebenso anregende wie fruchtbare Gegenstände zu richten[1]) und neben der mit der Arbeit selbst gegebenen Geistesschulung auch die wissenschaftliche Lösung historischer Probleme von allgemeinem Interesse zu fördern.

Emil Michael S. J.

Ueber die ungarischen Titularbischöfe ist bereits ausführlich in dieser Zeitschrift (1891, S. 153—163) gehandelt worden. Einen vollständigen Katalog der Bisthümer selbst haben wir jedoch aus

[1]) Die oben 1892, 575 f. besprochene Schrift des kirchenhistorischen Seminars zu Löwen hat durch den Secretär desselben Seminars, Abbé Callewaert, eine Erweiterung erfahren in der Studie *Une lettre perdue de s. Paul et De aleatoribus*. Louvain 1893.



Mangel an Raum nicht beigefügt. Da wir nun aber von auswärtigen Lesern erfahren haben, daß ihnen die damals gegebene Notiz über diese bischöflichen Stühle so ganz eigenthümlicher Art von Interesse geschienen und eine genaue Angabe sämmtlicher ungarischer Titularbisthümer erwünscht wäre, so wollen wir das bereits früher Gesagte durch die alphabetische Liste der genannten Stühle hier vervollständigen. Dazu entschließen wir uns um so lieber, als wir einerseits dieses Verzeichnis in keinem der im Gebrauche stehenden Kirchenrechtsbücher vorfinden, und andererseits für Fernestehende die Unmöglichkeit einsehen, zur Kenntnis dieser besonderen Species von Bisthümern zu gelangen. Im ‚Staatshandbuche der österreichisch-ungarischen Monarchie', sowie in den verschiedenen Diöcesan-Schematismen Ungarns werden zwar diejenigen Titularbisthümer angeführt, die wirklich besetzt sind, der unbesetzten aber geschieht keine Erwähnung.

Eine noch größere Anzahl ungarischer Titularbischöfe erscheint in den sehr genau hergestellten Katalogen der im Verlaufe der Jahrhunderte aus dem deutsch-ungarischen Colleg hervorgegangenen Dignitäre[1]); doch ist auch aus diesen im übrigen höchst wertvollen, statistischen Angaben noch kein vollständiges Namensverzeichnis derselben zu eruieren.

Indem wir den Leser zum leichteren Verständnis des vielfach sonderbar scheinenden Gegenstandes auf die bereits angeführten Mittheilungen in dieser Zeitschrift verweisen, schicken wir an dieser Stelle dem Kataloge noch folgende kurze Vorbemerkungen voraus.

1. Diese Titularbisthümer sind die episcopatus per ditiones Hungariae quondam annexas, die in den vormals zu Ungarn gehörigen Ländern (gewesenen) bischöflichen Stühle, deren im 32. Artikel des österreichischen Concordates Erwähnung geschieht. Ihre Zahl beläuft sich auf 33.

2. Der Apostolische König von Ungarn fährt ununterbrochen fort, auch rücksichtlich jener seit Jahrhunderten vom Königreich losgerissenen und meist untergegangenen Sitze das ihm nach uraltem päpstlichem Privileg zustehende Ernennungs- (eigentlich Vorschlags-) Recht auszuüben und Bischöfe zu ernennen: sub spe, wie die ungarischen Kanonisten bemerken, sibi illas provincias, quae olim ad sacram regni coronam spectabant, revindicandi[2]). Die auf diesen Grund hin zu den alten bischöflichen Stühlen, welche einst in den vormals zu Ungarn gehörigen Ländern bestanden haben, ernannten Dignitäre sind die sogenannten ‚ungarischen Titularbischöfe'.

---

[1]) Diese Kataloge sind als Vorläufer zu der jetzt erscheinenden Geschichte des deutsch-ungarischen Collegs in den Jahren 1879 und 1883 zu Rom, in der Propaganda, gedruckt worden. [2]) Vgl. diese Zeitschrift 1891, S. 154.



3. Die drei einzigen dieser Bisthümer, die noch existieren, Sebenico, Veglia und Pharos (Lesina), liegen in Dalmatien und gehören somit nicht zu Ungarn, sondern zu Cisleithanien. Zu diesen Stühlen findet deshalb eine Doppelernennung statt. Während der Kaiser von Oesterreich als solcher dem Papste die wirklichen episcopi ordinarii dieser Diöcesen vorschlägt, die dann auch kanonisch eingesetzt werden und bei ihren Kirchen residieren, ernennt er als apostolischer König von Ungarn zu diesen nämlichen Bisthümern auch Titularbischöfe: so daß wir in den österreichischen Diöcesanschematismen dieses Jahres zB. zwei Bischöfe von Sebenico angeführt sehen: Mgr. Ant. Jos. Sosco, als episcopus ordinarius bei seiner Kathedrale zu Sebenico residierend, und H. Franz Berlicza, als episcopus electus sebenicensis, welcher Dompropst von Neusohl in Ungarn ist[1]).

4. Von den 33 Titularbischöfen läßt der apostolische König dem Papste nur zwei zur Confirmation und Consecration vorschlagen, nämlich die Bischöfe von Knin und Belgrad-Semendrien. Die übrigen 31 bleiben zeitlebens episcopi electi, wie sie denn auch ganz richtig in den lateinischen Diöcesanschematismen genannt werden; denn der Candidat, welcher durch kanonische Wahl oder rechtmäßige Ernennung für ein Bisthum ausersehen ist, heißt bis zu seiner Consecration, auch wenn er durch die päpstliche Confirmation bereits für die Diöcese zum Bischofe bestätigt ist, blos electus oder nominatus[2]). Erst mit dem episkopalen Charakter erhält er den vollen Namen eines Bischofs. Dem entsprechend sagt Card. Tuschi: Episcopus electus et confirmatus non appellatur episcopus, sed electus episcopus; consecratio facit eum esse episcopum. Conclus. 233.

5. Aus der kirchlichen und politischen Stellung der Titularbischöfe und ihrer staatlichen Gleichberechtigung mit den wirklichen episcopi ordinarii erklärt sich auch, daß dieselben bei allen feierlichen religiös-staatlichen Functionen, wo der katholische Episkopat des Königreiches mitzuwirken hat, gleichfalls intervenieren. Hievon ein neueres Beispiel aus der Regierungszeit Sr. k. u. k. apostol. Majestät Franz Joseph I.

Unter den vorzüglicheren Ehren, mit denen die Kirche den regierenden apostolischen König umgibt, ist bekanntlich auch die, daß Sr. Ma-

[1]) Ueber die Doppelernennung zu den bischöflichen Sitzen von Dulmi und Trebinje vgl. diese Zeitschrift 1891, S. 161—162. [2]) Electus in consecratione nomen assumit episcopi. C. nunc autem 1. X. de religios. dom. gl. v. dedicanda. — Electi, nondum consecrati, pontifices, id est, episcopi non sunt. C. Si quis 1. de poenis. Clem. gl. v. quemvis pontificem. — Appellatione pontificum non veniunt electi in episcopos et confirmati, nisi sint consecrati. C. Dignum 2 de celebrat. miss. Clem. gl. in casu.

jestät beim Einzug in die Hauptstadt, wie bei andern kirchlichen Feierlichkeiten das Kreuz durch einen Bischof vorausgetragen wird.

Wie nun dieses, unter anderm, bei der feierlichen Krönung des jetzt regierenden Königs auch unter Mitwirkung des Titularepiskopates gehalten worden ist, erzählen gleichzeitige glaubwürdige Berichte in folgender Weise:

Beim Einzuge Ihrer Majestäten am 4. Mai 1857 in Pest-Ofen stieg der Titularbischof von Novi, Michael Fekete v. Galantha, zu Pferd, um Sr. Majestät mit dem apostolischen Kreuz vorzureiten. Er saß auf einem großen Schimmel, dessen Sattelzeug durch eine rothsammtne Decke mit goldenen Fransen überhängt war. Der Bischof trug das Rochett und darüber ein violettseidenes Pluviale und Birett von gleicher Farbe. Die linke Hand führte den Zügel, mit der rechten hielt er das hohe goldene apostolische Kreuz, auf langem Schaft befestigt, dessen Ende unten im Steigbügelschuh ruhte.

Soviel an dieser Stelle über die ungarischen Titularbischöfe — als Nachtrag zu dem, was wir in dem bereits angezeigten früheren Bande geschrieben. Es erübrigt nur noch, daß wir, unserem Versprechen gemäß, ihre Sitze in alphabetischer Ordnung namhaft machen.

Alphabetisches Verzeichnis
der ungarischen Titularbisthümer.

Almissa	Ossero
Ansarien	Pharos (Lesina)
Arbe	Pristina[1])
Bacz	Roson
Belgrad-Semendrien	Sardica
Bidua	Scardona
Boson	Scopi
Cattaro	Scutari
Corbavia	Sebenico
Corczola	Serbien
Drivest	Stagno
Dulcino	Tinnin (Knin)
Dulmi	Trebinje
Makarien	Tribunitz
Novi	Veglia[2])
Olchinium	Wowadra

Zaculm.

[1]) Ist gegenwärtig dem wegen seiner großen Gelehrsamkeit weit über die Grenzen des Reiches hinaus rühmlichst bekannten Dompropste von Preßburg, Dr. Joseph Dankó, verliehen. [2]) Ist seit längerer Zeit unbesetzt.

Die meisten Träger dieser Bischofstitel sind Mitglieder der reichen ungarischen Domcapitel und verleihen, oft durch ihre größere Anzahl bei einer und derselben Kathedrale, den alten Stiftern besonderen Glanz. Das erzbischöfliche Metropolitancapitel von Kalocza zB. zählt gegenwärtig unter seinen Mitgliedern nicht weniger als vier ungarische Titularbischöfe: von Tinnin, von Drivest, von Bidua und von Boson. Der erste, Mgr. Majorossy, ist auch, wie bereits oben bemerkt worden, nach alter Gewohnheit auf Vorschlag des apostolischen Königs vom hl. Stuhle auf seinen ungarischen Titel confirmiert worden und bekleidet das Amt eines consecrierten Weihbischofes für die Erzdiöcese. Der zweite, Mgr. Lichtensteiger, ist gleichfalls als episcopus auxiliaris des Erzbischofs aufgestellt und vom hl. Stuhle zum Titularbischof von Tipasa ernannt worden, so daß er im Staatshandbuche den doppelten Titel: ‚Titularbischof von Drivest und consecrierter Weihbischof von Tipasa' führt. Die von Bidua und Boson genießen zwar alle staatlichen Rechte und Privilegien der wirklichen Bischöfe des Königreiches, entbehren aber der päpstlichen Confirmation und des bischöflichen Charakters.

Doch nicht blos in den Metropolitanstiftern findet der ungarische Titularepiskopat zahlreiche Vertretung; auch in den bischöflichen Kathedralcapiteln theilt er mitunter das Seinige zur Erhöhung des Ansehens der Kirche bei. So sind, um auch ein Beispiel aus dieser Kategorie zu erwähnen, im Domcapitel rit. lat. von Großwardein, außer den zwei vom Papste ernannten und consecrierten Titularbischöfen (Weihbischof Nogall und apost. Feldvicar Belopotoczky) noch drei ungarische Titularbischöfe: von Arbe[1]), von Makarien und von Sardica.

Dieser letzte Titel dürfte wohl in Deutschland und namentlich hier in Tirol der bekannteste von allen sein, weil ihn der, wegen der durch Gebet und Segnung bewirkten Heilungen vielgenannte, Fürst Alexander Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst vom Jahre 1844 bis zu seinem kurz nach der Abreise von Innsbruck im Jahre 1849 erfolgten Tode, mit hohem Glanze trug. Bei der Erwähnung dieses ausgezeichneten frommen Mannes möge schließlich auch noch die Bemerkung Platz finden, daß man aus der Art und Weise, wie seiner bischöflichen Würde in Deutschland gedacht wird, ersehen kann, daß die Institution der ungarischen Titularbischöfe auch den deutschen Gelehrten völlig fremd ist[2]), wie zB. Herrn

[1]) Träger dieses Titels ist der hochverdiente Geschichtsforscher Mgr. Dr. Fraknói, von dessen gelehrten Werken schon öfter in dieser Zeitschrift Erwähnung geschehen ist. [2]) Daß auswärtige Journalisten nicht wissen, was sie mit den ungarischen Titularbischöfen anfangen sollen, ist leicht begreiflich. Das Giornale di Roma (1849, Nr. 132) läßt unserem Hohen-

Reusch, der Hohenlohe ‚1844 (als Bischof von Sardica in partibus) Weihbischof‘ von Großwardein werden läßt (Allgem. deutsche Biographie, 12. Bd, S. 683); Hohenlohe war weder Bischof von Sardica in partibus[1], noch Weihbischof von Großwardein, sondern einfach königlich ‚erwählter Bischof von Sardica‘, d. h. ungarischer Titularbischof. Im Hof- und Staatshandbuch heißt er vom Jahre 1845 ab ‚erwählter Bischof von Sardica‘, so wie er auch in dem Diöcesanschematismus richtig electus episcopus sardicensis genannt wird.

N. Nilles S. J.

Zu 1 Mach. 13, 23. Wo lag Baskama, der Schauplatz der Ermordung des Machabäers Jonathan durch Tryphon? Die LXX nennt den Ort ἡ *Βασκαμά*, Flavius Josephus (Altert. 13, 6, 6) *Βασκά*. Zunächst besteht kein Zweifel darüber, daß wir Baskama nach dem griechischen Texte von 1 Mach. 13, 22 und nach Josephus aaO. in Galaad zu suchen haben. Wenn es aber auf die genauere Bestimmung der Ortslage ankommt, so scheint nach Ausweis der neuesten Bibel-Lexika jeder Anhaltspunkt zu fehlen. So heißt es in der zweiten Auflage (1893) des englischen Bibel-Lexikons, herausgegeben von W. Smith und M. Fuller, zum Artikel Baskama: ‚Ein Ort in Gilead . . Keine Spur des Namens ist bis jetzt aufgefunden worden‘. Der Artikel war in der ersten Auflage (1863) gezeichnet G (George Grove), ist in der zweiten Auflage ohne Aenderung abgedruckt und mitgezeichnet W (Sir Charles William Wilson, Director General of the Ordnance Survey). Die neueste Palästina-Forschung vermochte also nur das Fortbestehen des bisherigen Dunkels zu bestätigen. In ähnlicher Weise äußert sich A. Legendre im fünften Heft (1893) des Dictionnaire de la Bible, herausgegeben von Vigouroux, col. 1491: ‚Wenn es uns gelungen ist zu beweisen, daß Baskama zum Lande Galaad gehörte, so haben wir doch kein Mittel seine Lage aufzufinden, die bis jetzt unbekannt geblieben ist‘. — Einen Fingerzeig zur Aufhellung dieses Dunkels gibt uns eine Notiz in der Zeitschrift des ‚Deutschen Palästina-Vereins‘ 12 (1889) S. 151, die ihrer Kürze wegen leicht unbemerkt bleiben konnte. Dr. K. Furrer sagt daselbst im Anhang zu einer Abhandlung über Taricheä und Gamala: ‚Unter den vielen Bereicherungen, welche die historische Palästinakunde den Karten Herrn Schumachers verdankt,

---

lohe das im Cracas verzeichnete Erzbisthum Sardica in partibus verliehen sein. Der Irrthum ist auch ins Dizionario von Moroni (t. 61, p. 189) übergegangen.

[1]) Ueber den Unterschied zwischen den Bischöfen in partibus und den ungarischen Titularbischöfen vgl. diese Zeitschr. 1891, S. 159.

möchte ich noch folgende hervorheben: ‚Baskama . . ist gleich tell bāzūk‘. Zunächst haben wir in tell bāzūk (תל באזוך) wenigstens eine ziemlich deutliche Spur des Namens aufgefunden, besonders mit Rücksicht auf die Schreibweise *Βασκά* bei Josephus. Auch die Lage von Tell Bazuk im Dscholan östlich vom Nordrande des Sees Tiberias erweist sich für die Ansicht Furrers als durchaus günstig. Die Marschlinie des syrischen Feldherrn Tryphon gieng von Idumäa, wo er durch starken Schneefall gehindert wurde, gegen Jerusalem vorzudringen, ins Ostjordanland nach Galaad und von da nach Cölesyrien zurück; Tell Bazuk lag also auf seinem Wege. — Eine weitere Bestätigung dürfte Furrers Ansicht gewinnen durch das *ἐπέστρεψε* 1 Mach. 13, 24. Tryphon führte den Jonathan als Gefangenen mit sich herum, so lange er hoffen konnte, von dessen Bruder Simon einen neuen Lösepreis zu erpressen (vgl. 1 Mach. 13, 15—19); jetzt aber, wo er schon östlich vom Nordende des Sees Tiberias stand und sich endgiltig zum Rückmarsch nach Cölesyrien anschickte (*ἐπέστρεψε*), hatte er kein weiteres Interesse mehr, den Machabäer mit sich herumzuführen, und ließ ihn ermorden.

Wenn endlich der Zusammenhang 1 Mach. 13, 23 24 nahe legt, daß Tryphon zu Baskama sein Lager aufgeschlagen, so besteht Tell Bazuk mit seiner Umgebung als geeigneter Lagerplatz für die syrische Armee wiederum die Probe: ein isolierter Hügel oberhalb der Mündung des Wad Tell Bazuk in den Wad Dschoramaja; der Hügel beherrscht die von den zwei Flußbetten gabelförmig eingeschlossene Ebene. Vergleiche die Beschreibung in der ‚Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins‘ 9 (1886) S. 353 und dazu Schumachers Karte des Dscholan.

Ditton Hall. Martin Hagen S. J.

Zu Thren. 2 12. Während Thren. 4 4 die Kinder einfach um Brot bitten, richten 2 12 ‚Kinder und Säuglinge‘ an ihre Mütter die Frage: Wo ist Brot und Wein?[1]) Man hat das nicht mit Unrecht auffällig gefunden. Budde löst den Knoten durch die kurze Bemerkung: Streiche יין (Ztschr. f. alttest. Wiss. 12, 269). Ein weiterer Uebelstand im Contexte ist das Fehlen der Antwort der Mütter. Nicht so sehr das Bitten der hungrigen Kinder um Brot als die Unmöglichkeit, den Bitten zu entsprechen, sollte man ausgedrückt erwarten.

Statt יין zu streichen, möchten wir vorziehen, es zu emendieren in אָיִן. So lautet die Uebersetzung von 11[b] 12:

---

[1]) Der Syrer erweitert den Umfang der Wünsche um ein drittes Glied: Wo ist Brot und Wein und Oel?

Da Kinder und Säuglinge verschmachteten — in den Straßen der Stadt,
Riefen sie ihren Müttern: Wo ist Brot? — und es gab keines.
Da sie verschmachteten wie Verwundete — in den Straßen der Stadt,
Da sie ihr Leben aushauchten — an ihrer Mütter Busen.

Aramäisch ausgesprochen lautet ואין vollständig gleich ויין. Vgl. Lagarde, Armen. Stud. 2[17], Mitthlgen I 155[16], Bildg der Nom. 10 52 69 121 150.

Ditton Hall. J. K. Zenner.

Vor dreißig Jahren hat der verstorbene P. Florian Wimmer O. S. B. eine ‚**Anleitung zur Erforschung und Beschreibung der kirchlichen Kunstdenkmäler**' veröffentlicht. Es war ein ganz eigenartiges, gehaltvolles Büchlein, mit welchem der Verfasser sich an alle Freunde der christlichen Kunst wandte, um jedem, auch dem Nichtgeschulten, die Möglichkeit zu bieten, zur Beschaffung des Materials für eine Kunstgeschichte, zunächst der Diöcese Linz, mitzuwirken. Eine Reihe von Fragen lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf sämmtliche Kunstgegenstände, deren Dasein in einem Gotteshause mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthet werden kann. Durch die ‚Anleitung' wird er instand gesetzt, den Inhalt der Frage klar zu erfassen und mit Rücksicht auf die ihm nahestehenden kirchlichen Kunstdenkmäler zu beantworten. ‚In diese ‚Anleitung' ist immer nur dasjenige aufgenommen worden, was zum Erkennen und Benennen der vorhandenen Kunstgegenstände zu wissen nöthig ist, da es sich bei dieser Forschung nicht soviel um kritische Beurtheilung und Wertschätzung [das ist die Aufgabe des Diöcesan-Kunstvereins], sondern vielmehr nur um die Nachricht und Bestätigung von ihrem wirklichen Vorhandensein handelt' (S. IV). Der Verfasser unterweist in ansprechender Form den freundlichen Theilnehmer, wie er über Geschichte, Architectur, Einrichtung, Bildwerk, Geräthe, Gefäße und über die Reliquien einer Kirche Auskunft geben könne. An diese in katechetischer Form gebotene Belehrung reihen sich zwei alphabetisch geordnete Verzeichnisse der in den Heiligenbildern vorkommenden Attribute und der Heiligen selbst mit Angabe desjenigen Attributes, bei welchem ihre Namen zu finden sind.

Die von Professor Matthias Hiptmair besorgte, schön ausgestattete zweite Auflage (Linz, Haslinger, 1892; VI + 152 S. 8°) ist um eine bedeutende Anzahl wohlgelungener Illustrationen und um einen Abriss der Stillehre (S. 18—37) vermehrt worden. Das Buch ist geeignet, in den weitesten Kreisen den Sinn für christliche Kunst zu wecken und zu fördern.

Emil Michael S. J.

In der Science Catholique vom 15. April 1894 berichtet P. Corluy S. J. über mehrere neuere Arbeiten betreffs der **Authenticität der Vulgata.** Es ist erfreulich zu sehen, wie allmählich diejenige klare und consequente Auffassung der Sache sich Bahn bricht, welche — scheint uns — allein ein ehrliches Einvernehmen zwischen Dogmatik oder Principienlehre und Exegese, zwischen Theorie und Praxis ermöglicht. Wie schon P. Corluy hervorhebt, ist im Anschluss an die Encyclica über die biblischen Studien jene elementäre Frage wieder von besonderem Interesse, und sie dürfte es in noch höherem Maße werden mit Rücksicht auf die Anfechtungen, welche man schon von verschiedenen Seiten gegen die Encyclica erhoben hat.

Es kommt darauf an, zu zeigen, was das Concil von Trient über die Vulgata bestimmen wollte, und, neben dieser historischen und exegetischen Frage und unabhängig von ihr, was das Concil darüber bestimmen konnte. Das Resultat, welches P. Corluy mit Van de Putte (in Nouvelle Revue théologique de Tournay 1893 p. 428—438) und Loisy (Histoire du Canon du Nouveau Testament p. 236—271) vertheidigt, wurde schon früher in der Revue des Sciences ecclésiastiques wiederholt vertreten, namentlich von J. P. P. Martin (zB. 1887 II p. 103; 1889 I p. 235 f.), von L. Salembier (1887 II p. 489 f.) und sehr ausführlich und überzeugend von J. Didiot (1889 I p. 390—419 und p. 481—518). Wir wollen die ausschlaggebenden Gedanken kurz zusammenstellen, ohne das einzelne mit dem positiven Material zu belegen, welches in den angeführten Aufsätzen zusammengetragen ist, und ohne deshalb alle Gedanken und Wendungen der Beweisführung, die uns ebenda begegnen, gutheißen zu wollen.

Was wollte das Concil? Es wollte nach seiner eigenen Erklärung den Missbrauch beseitigen, daß mehrere Uebersetzungen in öffentlichen Disputationen, Predigten, Erklärungen als authentische angezogen würden. Nach Erledigung der dogmatischen Entscheidung über die Quellen der Offenbarung erläſst es darum zur Abstellung dieses und anderer Missbräuche (also de reformatione) ein decretum de *editione* et *usu* sacrorum librorum. Das Motiv des Decretes Insuper ist der größere praktische Nutzen (non parum utilitatis accedere posse); sein Gegenstand die Notification, welche unter den lateinischen Uebersetzungen als authentisch anzusehen sei (ex omnibus .. *quaenam* pro authentica *habenda sit, innotescat*); seine Rechtswirkung die officielle Giltigkeit der Vulgata oder ihre Authenticität (*statuit* et declarat, ut haec .. vulgata editio .. in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus *pro authentica habeatur;* et ut *nemo eam rejicere* quovis praetextu audeat vel praesumat). Die Authenticität (nicht ‚Authentie' — vgl. diese Artikel im neuen KL.), welche damit der Vulgata allein unter allen lateinischen Ueber-

setzungen zugesprochen ist, besagt also, dem stehenden kanonistischen und alttheologischen Sprachgebrauch gemäß, daß zu dem in Rede stehenden Zweck die Vulgata volle Beweiskraft haben soll. Und welches ist der in Rede stehende Zweck? Wahrlich nicht textkritische Untersuchungen, sondern die Disputationen über Glaubenssachen, wie sie an der Tagesordnung waren und wie sie in Trient selbst mit den Protestanten, wenn diese erscheinen würden, geführt werden sollten, und überhaupt öffentliche Vorlesungen oder Predigten (in *publicis* lectionibus, disputationibus, praedicationibus). In allen diesen sollte die Berufung auf den Einen officiellen Text den Beweis für die fragliche Glaubens- oder Sittenlehre endgiltig erbringen.

Die Voraussetzung für eine solche unbedingte Beweiskraft der Vulgata — und somit für das Decret Insuper — muss freilich schon vorher rücksichtlich dieser Ausgabe zutreffend gewesen sein; aber sie konnte rücksichtlich anderer Gesammtausgaben oder Einzeltexte nicht minder vorhanden sein. Für die Vulgata aber war diese objective Beweiskraft für die religiöse Lehre unzweifelhaft und unfehlbar garantiert durch die thatsächliche, althergebrachte Benutzung derselben seitens der Gesammtkirche (quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est).

Allerdings ist es eine Uebersetzung, welche für authentisch erklärt wird. Aber daraus folgt nicht, daß die Art der Uebertragung in dieser Ausgabe im Vergleich zu anderen Uebersetzungen die Grundlage ihrer Authenticität bildet. Man kann also sagen: Die Vulgata ist als Uebersetzung authentisch erklärt, wenn man das ‚als' in sensu specificativo, nicht aber wenn man es in sensu reduplicativo versteht. Das Concil beruft sich eben nirgendwo auf die Conformität mit dem Urtext als Grund oder Voraussetzung für seine Erklärung. Aber indem es (mit allen vernünftigen Menschen) das Buch, über welches es seine Erklärung abgeben will, vulgata *editio sacrorum* librorum nennt, setzt es als selbstverständlich voraus, daß dasselbe mit Recht so genannt werden kann, daß also wirklich die inspirierten Bücher in ihr vorliegen. — Gehen wir noch einen Schritt weiter.

Was konnte das Concil als solches über den in der Vulgata vorliegenden Bibeltext erklären?

Niemand wird wohl die Behauptung wagen, daß die kirchliche Lehrgewalt den ganzen inspirierten Text als solchen unfehlbar bewahren oder die Conformität einer ganzen Uebersetzung mit dem inspirierten Urtext unfehlbar feststellen könne. Wo wäre auch das geschriebene Wort Gottes als solches der kirchlichen Lehrgewalt zur Bewahrung übertragen worden? Kaulen bemerkt mit vollem Recht über den (alttestamentlichen) Bibeltext (s. d. Art. im KL² 698): ‚Die Kirche steht diesen gesammten Untersuchungen fern, (nicht blos) weil sie auf dem Gebiet der Buchstabenkritik nicht competent ist, (sondern auch weil

die einschlägigen Fragen den Glaubensinhalt des alten Testamentes, nicht berühren[1].

Aber kann die Kirche eine solche Conformität zwischen Uebersetzung und Originaltext wenigstens in solchen Dingen verbürgen, *welche zur christlichen Lehre* gehören? Daß sie es in Trient nicht gethan, folgt schon daraus, daß sie die Authenticität der Vulgata schlechthin nicht mit der Beschränkung auf Sachen der christlichen Lehre ausgesprochen hat. Aber *muss* sie nothwendig diese Vollmacht besitzen? Wir gestehen, daß uns kein Titel für eine solche Vollmacht erfindlich ist. Zur Wahrung der gesammten Glaubenshinterlage *genügt es*, wenn die kirchliche Lehrgewalt unfehlbar verbürgen kann, daß die in der Uebersetzung enthaltenen religiösen Lehren mit ihrer Glaubenslehre übereinstimmen.

Oder ist es wenigstens *denkbar*, daß die Kirche eine (nicht blos historische, sondern) unfehlbare Gewissheit über diese Conformität besitze? Darauf antworten wir: das ist allenfalls *in abstracto*, und auch so nicht für die *ganze* hl. Schrift, denkbar. Denn welche unfehlbare Autorität hätte für das *alte* Testament eine derartige Conformität des Urtextes mit dem von der unfehlbaren Kirche Christi überkommenen Bibeltext verbürgen können? Für das neue Testament aber ließe sich in abstracto eine derartige *Möglichkeit* folgendermaßen construieren. Hätte die Kirche *als* Gesammtkirche oder als authentisches Lehramt den Einen inspirierten Originaltext besessen, so hätte sie eine neue Abschrift oder Uebersetzung *durch einen Act des authentischen Lehramtes* vergleichen und die Thatsache der Uebereinstimmung (wenigstens wo der Sinn des Originaltextes sicher war) als dogmatische Thatsache constatieren können. Aber wer sieht nicht, daß dies angesichts der Geschichte eine chimärische Fiction ist?[1])

Gegen solche unabweisbare Gründe wird auch die Autorität so hervorragender und verdienter moderner Theologen, wie die des Card. Franzelin und Card. Mazzella, nicht auf die Dauer stand halten können.

Ditton Hall. Emil Lingens S. J.

Ἰωνάθαν ὁ καλούμενος Ἀπφοῦς **1 Macc. 2, 5.** Die Commentare und biblischen Wörterbücher gehen dem Beinamen Jonathans entweder mit Geschick aus dem Wege oder bieten eine sprachlich in mehr als einer Beziehung recht bedenkliche Erklärung. Im Syrischen gibt es kein חפס; und wie ist von hebräisch חפש ‚suchen' Hithp. ‚sich verstellen' nach dem, was de Lagarde (Bild. der Nom. 110 ff.) und Barth

---

[1]) In diesem Punkte scheint uns auch Didiot (aaO. 1889 I 397 ff.) von der ‚kirchlichen Gewissheit' und ‚absoluten Kritik' (n. 28) zu viel zu behaupten.

(Nominalbildung S. 53) über die Form Qattûl lehren, erstens Existenzberechtigung des angeblichen חפּושׁ und zweitens die Bedeutung ‚der Versteller, der Schlaue' zu erweisen? An dieser Thatsache und Schwierigkeit scheitert die gewöhnliche Erklärung. Aus Levy, Neuhebräisches Wörterbuch I 138 ist zu ersehen, daß die Juden das lateinische postumus zu אפּוסטמוס umgemodelt haben. Ἀπφοῦς ist wohl nur eine Verstümmelung dieses Wortes. Jonathan war wirklich der Jüngste seiner Brüder. Daß postumus nicht, wie Levy will, ausschließlich den nach dem Tode des Vaters Geborenen bezeichnet, ist aus jedem ordentlichen Lexikon zu ersehen. Vgl. Tertullian adv. Gnostic. (init.): Postuma proles non eum significat qui patre mortuo, sed qui postremo loco natus est.

Für prosthetisches א bei einem mit π anfangenden Worte vgl. man bei Levy aaO. אפּולמוסוס πολεμίστης, אפּורטין Seeräuber (piratae), אפּוטרכא Patriarcha, אפּיליון Πυλεών, אפּיפּירות πάπυροι, אפלסמון Balsamum, אפּנטור pantherinus (lapis), אפּרדוכסוס παράδοξος. Hebräisch פ wurde meist wie φ gesprochen. Das prosthetische א mit folgendem Dagesch scheint die harte Aussprache sichern zu sollen. In dieser Voraussetzung müssen die Formen mit ֲ ohne Dagesch Verdacht erwecken.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Zur 18. Genesis-Homilie des hl. Chrysostomus. Dieselbe behandelt nach dem übereinstimmenden Vorgange der bisherigen Ausgaben die Perikope Gen. 3, 20—4, 7. Wie jedoch Montfaucon 4, 155 und Migne PG. 53, 155 initio bemerken, theilen zwei Handschriften diese Homilie in zwei Partien, wovon die erste nach den Worten *καὶ διηνεκῆ τὸν φόβον αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόμνησιν παρέχειν δυναμένης* mit einer danksagenden Doxologie die Exegese des 3. Capitels der Genesis abbricht, die zweite aber den noch übrigen Theil als 19. Homilie wiedergibt.

Nun hat J. A. Mingarelli[1]) den, wie er meint, in den Ausgaben fehlenden Schluss der 18. Homilie in ihrer kürzeren Gestalt nachgetragen, und Migne hat denselben PG. 64, 499—502 abgedruckt. Diese eine volle Columne umfassende Ergänzung scheint in der That, wenn man einmal die erwähnte Zweitheilung annimmt, wertvoll, weil dadurch die kürzere Fassung der 18. Homilie den bei Chrysostomus üblichen moralischen Epilog als passenden Abschluss erhält. Allein der Wert derselben wird herabgedrückt und ihre Berechtigung in Frage gestellt durch die Thatsache, daß sie ihrem Wortlaute nach sich vollständig

[1]) Graeci codices mss. apud Nanios patricios Venetos asservati, Bononiae 1784, 53—54. Vgl. Wetzer und Welte, 2. Aufl. 6 1636.

mit dem Schlusse der 13. Homilie zur Genesis deckt, Migne PG. 53, 104 pr. f. Zeile 13 von oben bis Ende.

Es wäre demnach aus äußeren und inneren Gründen darzuthun, ob Mingarellis Nachtrag in beiden Fällen seinen Platz zu behaupten habe, oder ob blos in einem der beiden, und zwar in welchem. Es möge jedoch genügen, einfach die Thatsache festgestellt zu haben und im übrigen auf die Ausgaben zu verweisen; aus einer vergleichenden Prüfung der Stelle im Contexte einerseits der 13. andererseits der 18. Homilie kürzerer Fassung dürfte man — um es gleich zu sagen — sicherlich den Eindruck gewinnen, dass Mingarellis Nachtrag in letzterer Homilie unbedenklich entbehrt werden könne, in ersterer jedoch seine berechtigte, vom Zusammenhang geforderte Stellung einnehme. Nur einige Bemerkungen darüber mögen hier Platz finden.

In Homilie 13, 102 pr. f. erklärt Chrysostomus Gen. 2, 8: ‚Aber Gott, der Herr, hatte von Anbeginn einen Lustgarten gepflanzt‘ seiner exegetischen Richtung getreu im Litteralsinne, Gott habe befohlen, es sei ein Paradies auf Erden, und tadelt die Erklärung des Origenes, welcher diese Worte auf das himmlische Paradies deutete. ‚Darum bitte ich euch, lasst uns solchen Auslegern unser Gehör verschließen und der Richtschnur der hl. Schrift nachgeben‘. 103 a. m. In derselben Homilie findet der Kirchenlehrer noch ein zweites Mal anlässlich Gen. 2, 10: ‚Und ein Fluss gieng aus‘ usw. Gelegenheit, sich gegen die allegorisierende Methode der Alexandriner zu wenden. 104 pr. t.: ‚Freilich geben diejenigen, welche aus eigener Weisheit reden wollen, wieder nicht zu, dass die Flüsse auch Flüsse und die Gewässer wirklich Gewässer sind, sondern spiegeln den gelehrig lauschenden Schülern etwas anderes darunter vor. Wir aber, ich bitte euch, wollen das nicht dulden, sondern ihnen unsere Ohren verschließen‘, — hier beginnt der mit Mingarellis Nachtrag gleichlautende Schluss — ‚vielmehr der göttlichen Schrift uns unterwerfen und in genauer Befolgung ihrer Aussprüche eine gesunde Lehre in unseren Herzen zu hinterlegen trachten, mit der reinen Lehre aber auch ein reines Leben verbinden, damit das Leben dem Glauben Zeugnis gebe, der Glaube hinwieder dem Leben Halt und Wert verleihe‘ usw.; die Ausführung dieses Gedankens beschäftigt dann den Prediger bis zum Schlusse. Betrachtet man den citierten Context oder besser den vollen Context bei Chrysostomus selbst, so dürfte es unnöthig erscheinen, über die Zusammengehörigkeit der besprochenen Stelle mit dem Vorausgehenden viele Worte zu verlieren; der vorausgehende Tadel der frei allegorisierenden alexandrinischen Methode provociert ja geradezu des Predigers Aufforderung, ‚der göttlichen Schrift sich zu unterwerfen und in genauer Befolgung ihrer Aussprüche eine gesunde Lehre im Herzen zu hinterlegen‘; und die ernste Mahnung, ‚mit der reinen Lehre auch ein reines Leben zu verbinden‘, schließt sich mit ungezwun-

gener Natürlichkeit an und bietet Chrysostomus ein beliebtes Thema für den moralischen Epilog.

Um vieles ungünstiger gestaltet sich die Stellung des Mingarelli'schen Nachtrages, falls wir ihn als Schluss der 18. Homilie kürzerer Recension auffassen wollten. Denn die Aufforderung ‚der göttlichen Schrift sich zu unterwerfen usw.', womit derselbe beginnt, findet weder im näheren noch entfernteren vorausgehenden Context irgendwelche Begründung oder Veranlassung, sondern hängt vollständig unvermittelt in der Luft; ein Einblick in den Context bei Chrysostomus würde das bestätigen.

Noch ein Umstand ist in Betracht zu ziehen. Chrysostomus hat die Homilien 13 bis einschließlich 18 in je aufeinanderfolgenden Tagen der Fastenzeit gehalten, denn, wie aus gelegentlichen Andeutungen[1]) ersichtlich ist, bezeichnet jede dieser Predigten die vorhergehende als die ‚gestrige', ausgenommen etwa die 17., welche ein paar Tage nach der 16. vorgetragen worden sein dürfte. Da mithin zwischen der 13. und 18. Homilie ein Zeitraum von nur einer Woche anzusetzen ist, so hält es schon aus diesem Grunde schwer zu glauben, der ‚Goldmund' habe in beiden Fällen vor derselben Zuhörerschaft genau denselben moralischen Epilog gesprochen.

Der Widerspruch, in dem die bisherigen Ausgaben mit der Mingarelli vorliegenden Handschrift stehen, findet vielleicht eine Erklärung in der Bemerkung des anonymen Biographen Chrysostomus' c. 36, dass die Homilien zur Genesis von Schnellschreibern aufgenommen worden seien[2]); demzufolge dürften dieselben möglicher Weise von Anfang an keine einheitliche sichere Redaction erfahren haben, was auch durch die verschiedenen Angaben über deren Zahl und durch die sehr bedeutenden in den Ausgaben ersichtlich gemachten Textverschiedenheiten nahegelegt wird; doch darüber mögen Berufene urtheilen.

Salzburg. S. Haidacher.

Kleinere Mittheilungen. Das Bußsacrament bei den Orientalen bildet den Gegenstand eines Artikels in der *Revue des Églises d'Orient* 1892, 281 ff., 353 ff. Derselbe beginnt mit

[1]) Hom. XIV 106 initio χθές, hom. XV 114 p. m. χθές, hom. XVI 129 c. m. πρώην, welches jedoch auf hom. XIV 111 a. m. zurückweist, hom. XVII 133 a. m. πρώην, hom. XVIII 150 initio χθές; vgl. Montfaucon praef. in t. IV. § III, Migne 53, 11. [2]) Savile 8, 318; den Ausdruck ἡ τῆς ἑξαημέρου βίβλος deutet Savile, wie anders kaum möglich, im Vorwort zu seinen Anmerkungen p. 3 auf den Homiliencyclus zur gesammten Genesis.

der etymologischen Erläuterung der verschiedenen Benennungen der Buße bei den Griechen, Hebräern, Syrern und Chaldäern, geht dann auf die Schilderung der rituellen Vorschriften bei der Spendung des Sacramentes über und zieht einen Vergleich zwischen der noch heute im Orient üblichen Formel der Lossprechung und derjenigen, welche im Abendlande bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts gebräuchlich war. Wie aus dem Zeugnisse Wilhelms von Paris in seinem Buche über die Sacramente hervorgeht, waren die Worte der Absolution bis zu diesem Zeitpunkte im ganzen Abendlande eine Abbitte des Priesters bei Gott für den zu absolvierenden Sünder. Das Concil von Trient erhob die Formel, auch dem Wortlaute nach, zu einem richterlichen Spruch. Die Griechen blieben bei dem früher allgemein eingeführten Ritus mit ausdrücklicher Genehmigung des heiligen Stuhles, wie aus einer Verfügung Papst Clemens' VIII vom Jahre 1595 hervorgeht. Der Artikel schließt mit dem durch verschiedene Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten erhärteten Beweis, daß die Ohrenbeichte bei den Orientalen vom Beginne der Kirche an in Uebung war. Den ägyptischen Jacobiten scheint die Beichtpraxis verloren gegangen zu sein; doch finden sich noch unverkennbare Spuren derselben.

— Dieselbe Zeitschrift brachte aaO. 327 die französische Uebersetzung eines Briefes des Patriarchen Nilus von Constantinopel an Papst Urban VI aus dem Jahre 1384. Das Schreiben drückt die Bereitwilligkeit des byzantinischen Kirchenfürsten aus, die Vereinigung der orientalischen Kirche mit der römischen in der Weise durchzuführen, wie sie vor dem Schisma bestanden hatte, und entkräftet den ihm gemachten Vorwurf, er wolle auf den Anschluss nicht eingehen, weil er den Primat anstrebe. Der Brief spricht ausdrücklich die Anerkennung des päpstlichen Primates aus.

— Bemerkenswert ist die dreifache Messliturgie der Chaldäer. Die älteste Form, auch die apostolische Liturgie genannt, wurde seit den ersten christlichen Zeiten zwei Jüngern des Herrn, den heiligen Addai und Mari zugeschrieben. Sie wird das ganze Jahr hindurch gebraucht, ausgenommen an den Sonn- und Festtagen vom Beginn des Advents bis einschließlich des Palmsonntags. An diesen Tagen kommt die zweite Liturgie in Verwendung, welche in der Form der Anrufung nach der Consecration an den griechischen Messritus errinnert. Die dritte ist nur an wenigen Tagen des Kirchenjahres üblich: am Feste der Erscheinung des Herrn, am Feste des heiligen Johannes des Täufers, am Feste der griechischen Kirchenlehrer und an Ostern. AaO. 337 ff.

— Léonce Couture, an der philosophischen Facultät des katholischen Instituts in Toulouse, dehnt die Untersuchung der rhyth-

mischen Gesetze, welche Noël Valois in der Schulepistolographie und in der päpstlichen Diplomatik entdeckt hat, auf die liturgischen Formeln und andere Zweige der kirchlichen Literatur aus. Couture erörtert zunächst an Beispielen den Begriff der drei Arten des Rhythmus, den cursus planus (zB. nostris infunde), den cursus tardus (incarnationem cognovimus), den cursus velox (gloriam perducamur), und faßt sodann seine Untersuchungen in folgende Hauptgedanken zusammen: In den liturgischen Gebeten der abendländischen Kirche läßt sich der Prosa-Rhythmus als Gesetz von Papst Leo dem Großen an bis zum Ausgang des Mittelalters nachweisen. Dieser ausgesprochene Rhythmus, welcher schon von den Vätern des dritten und vierten Jahrhunderts angewendet wurde, erscheint als Gesetz im Briefstil und in der Kanzelberedtsamkeit, mitunter auch in der didaktischen Literatur der Kirche des fünften und sechsten Jahrhunderts; er taucht, nachdem durch längere Zeit seine Spuren nicht mehr mit Sicherheit zu verfolgen sind, im elften Jahrhunderte wieder auf, um sich bis an das Ende des Mittelalters zu erhalten. Der praktische Nutzen dieser Untersuchung liegt darin, daß in dem Rhythmus ein nicht zu unterschätzendes Element für das kritische Studium der päpstlichen Bullen geboten ist, und daß sie neues Licht über den Charakter der kirchlichen Literatur verbreiten. Nach der Ansicht Coutures wäre in dieser Richtung die verdienstvolle Arbeit Duchesnes Origines du culte chrétien und Eberts ‚Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des elften Jahrhunderts‘ zu ergänzen. *Revue des questions historiques* 1892 I 253 ff.

— Hippolyt Delehaye S. J. vervollständigt aaO. 1892 I 244 ff. eine in derselben Zeitschrift Januar 1891 veröffentlichte Studie über den Cardinallegaten Peter von Pavia. Der Kanonikus Clerval in Chartres, welcher sich mit der Specialgeschichte seiner Heimat eingehend befaßt, hat in der Todtenliste von Notre-Dame in Chartres unter dem 1. August 1189 folgenden Text aufgefunden: Obiit Petrus Tusculanus episcopus, canonicus beate Marie et abbas sancti Andree, qui huic ecclesie sancte legavit centum libras Carnotensis monete, unde emerentur redditus ad opus canonicorum, qui eius anniversario interfuerint; inde habemus etc. Auf Grund dieser Mittheilung stellt Delehaye fest, daß Peter von Pavia mit jenem Erzdiakon identisch ist, welcher von Papst Alexander III an den König Heinrich II von England geschickt wurde, um in der Sache des heiligen Thomas von Canterbury zu unterhandeln. Wilhelm von Canterbury und der Chronist Gervasius berichten, daß der päpstliche Abgesandte von den Leuten des Königs in der unwürdigsten Weise beschimpft und misshandelt wurde.

— Die Bewegung zugunsten einer rationellen Pflege der Geschichtswissenschaft hat in dem höheren Klerus Spaniens bereitwillige und thatkräftige Unterstützung gefunden durch die Errichtung mehrerer Lehrkanzeln für kirchliche Archäologie, durch die Gründung von Diöcesanmuseen und durch die Veröffentlichung von Cartularien der an historischen Schätzen reichen Kathedralen und Klöster. AaD. 650.

— Das Aprilheft der *Revue des questions historiques* 1892 brachte einige Beiträge zur Hagiographie. Ein vergleichendes Studium der Quellen für das Leben des heiligen Alexius (5. Jahrhundert) führt Dom Franciscus Plaine O.S.B. zu dem Ergebnis, daß der Heilige eine historische Persönlichkeit ist, was moderne Kritiker in Zweifel gezogen haben. Arthur Amiaud hat in der 1889 zu Paris erschienenen Monographie La légende syriaque de saint Alexis, l'Homme de Dieu, nicht weniger als acht Manuscripte aufgezählt, von denen drei aus dem sechsten und eines aus dem Ende des fünften Jahrhunderts zu stammen scheinen. Für die wichtigsten Quellen hält Plaine das erste syrische Manuscript, welches einen Zeitgenossen des Heiligen zum Verfasser hat, und den Charakter eines authentischen Originalberichtes trägt, ferner die von einem anonymen Autor aus Edessa verfasste Uebersetzung der lateinischen Biographie des Heiligen. Diesem liegen die von Alexius selbst niedergeschriebenen Aufzeichnungen zugrunde. Die scheinbare Schwierigkeit, welche in dem widersprechenden Bericht über seinen Tod liegt und schließlich zu der Annahme führte, der Heilige sei zweimal und zwar zuerst in Edessa und dann noch einmal in Rom gestorben, löst Plaine, indem er es als sehr wahrscheinlich hinstellt, das plötzliche und räthselhafte Verschwinden des Heiligen aus Edessa habe zu dem Gerüchte seines Todes Anlafs gegeben. Daß Alexius in der ersten syrischen Biographie nicht mit Namen genannt, sondern als ‚der Gottesmann' bezeichnet wird, bringt Plaine mit seiner Demuth in Uebereinstimmung, welche um jeden Preis die Verborgenheit suchte. Die Aehnlichkeit der Hauptmomente seines Lebens mit jenen des heiligen Johannes Calybites deutet eher darauf hin, daß das Leben des heiligen Alexius willkommene Anhaltspunkte zur Abfassung einer Legende des heiligen Johannes geboten hat, über den gar keine authentischen Daten vorliegen. Was endlich die späte Verbreitung der Verehrung des Heiligen im Abendlande anlangt, aus der man folgern wollte, daß Alexius vor dem zehnten Jahrhundert in Rom nicht bekannt gewesen sei, so führt Plaine das Zeugnis des heiligen Petrus Damiani an, welches für einen, allerdings localen Cult des Heiligen in früheren Jahrhunderten spricht. Daß die Annahme, erst mit der Ankunft des Erzbischofs Sergius von Damascus, welcher als der Verfasser einer Biographie des Heiligen angeführt wird, und einiger griechischer Mönche in Rom 975, sei das Leben des Heiligen daselbst bekannt geworden, unrichtig ist, beweist Plaine aus der

Thatsache, daß den genannten Orientalen die Basilika übergeben wurde, welche schon früher den Heiligen Bonifatius und Alexius geweiht war. Sigebert von Gembloux hat sich in seiner Chronik eingehend mit der Literaturgeschichte seiner Zeit befasst, auch die genannte Lebensbeschreibung analysiert, ohne den Erzbischof von Damascus als Verfasser zu nennen. Dasselbe Schweigen beobachtet auch Petrus Damiani, welcher bei dem Interesse, das er sowohl Sergius von Damascus als dem heiligen Alexius entgegenbrachte, gewiss auf den Zusammenhang hingewiesen hätte. S. 560 ff. Vgl. indes die Bemerkungen Robious in derselben Revue 1893, I 545 ff.

— Einen Beitrag zur Lösung der Streitfrage, ob Frankreich oder Spanien das Vaterland des heiligen Vincentius von Paul sei, hat Fernandez Jajarnes in dem 1888 zu Saragossa erschienenen Buche San Vincente de Paul, su patria, sus estudios en la Universidad de Zaragoza gebracht, ohne freilich dadurch einen endgiltigen Abschluss der Controverse herbeizuführen. S. 644.

— In dem Artikel Les derniers travaux sur Saint Bernard S. 576 ff. tritt Abbé E. Vacandard der von Abbé Chomton ausgesprochenen Behauptung entgegen, die berühmte Weihnachtsvision, von welcher das Leben des heiligen Bernhard berichtet, habe in der Kirche Saint Vorles, nahe am Vaterhause des Heiligen zu Châtillon stattgefunden. Der Verfasser hält dafür, sie sei in das elterliche Haus selbst zu verlegen. Vacandard stellt dem von Chomton angeführten Texte Wilhelms von Saint Thierry und Alains den entsprechenden Bericht des Secretärs des Heiligen, Gottfried, entgegen und zeigt, daß Saint-Thierry die Fragmenta Gaufridi wohl benützt, aber durchaus nicht immer glücklich wiedergegeben habe, weshalb die auf Gottfrieds Autorität allein gestützte Version glaubwürdiger sei.

— In der Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles-lettres vom 30. October 1891 hat Schlumberger ‚ein Stück aus der Hirnschale des heiligen Akindynos' vorgelegt, welcher ‚unter Diocletian, zur selben Zeit wie der heilige Georg', den Märtyrertod erlitt. Die Reliquie war zur Zeit der Kreuzzüge aus der Kirche der heiligen Kosmas und Damian in Constantinopel nach der Abtei von Rosières im Jura gebracht und, nachdem sie in den Stürmen der Revolutionszeit vermisst gewesen war, von dem Pfarrer von Pupillin, Abbé Guichard, vor kurzem gelegentlich einer Ausgrabung aufgefunden worden. S. 287. — Wer mag beweisen, daß der Fund ein Ueberrest des hl. Akindynos ist? Zu obiger Zeitbestimmung vgl. Acta SS. Nov. tom. I, 445 ff. Nach der gründlichen Arbeit des Bollandisten fällt das in Persien erfolgte Martyrium des hl. Akindynos in die Jahre 343—352, also nicht in die diocletianische Verfolgung. M.

Register

zum Jahrgange 1894 (Band XVIII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Berichtigung.

S. 577 sind infolge des Homöoteleuton mehrere Wörter übersehen worden; angefangen von Z. 12 v. u. muss der ganze Satz lauten: Die Jubilen, richtiger das Jubilieren, von dem Augustin redet, liegen in der Natur des Menschen: gewiss; die Choral-Melismen, von denen Wagner redet, liegen in der Natur des Menschen: nichts weniger.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 58. **1893.** Innsbruck, 3. December.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. Juli:

Abbet, Dr. Jules, Un mot sur les mariages mixtes. Sion, typ. Kleindienst & Schmid, 1893. 20 p. 8.

Accessus ad altare et recessus seu preces ante et post celebrationem missae. Ed. 3., emend., augment. Friburgi Br., Herder, 1893. VIII, 180 p. 24. M. —.80, geb. 1.20.

Albers, Reinhold, Gebetskränze od. praktische Anleitung z. Heiligung der 12 Monate des Jahres. Ein Gebet- u. Erbauungsbuch. Dülmen i/W., Laumann, 1893. VIII, 748 S. 18. M. 2.40, geb. 3.00.

B. **Alberti Magni** Orationes super IV libros sententiarum. Juxta ed. princip. saec. XV cum dissertatione praemissa in lucem evocavit Dr. Nic. Thoemes. Berolini, W. Homborg, 1893. XX, 40 p. 16. M. 1.00.

Alfons M. von **Liguori,** des hl. Kirchenlehrers, Briefe. A. d. Ital. übers. von Priestern C. ss. R. I. Theil. Allg. Correspondenz, 2. Bd. Regensburg, Vlgsanst. vorm. Manz, 1893. 858 S. gr. 8. M. 8.00.

Analecta hymnica medii aevi. XV: Pia dictamina. Reimgebete und Leselieder. I. Folge. Aus Hss. und Wiegendrucken hg. von Guido M. Dreves S. J. Leipzig, Reisland, 1893. 274 p. 8.

Andachts-Buch für christliche Mütter. Insbes. z. Gebrauch f. d. Mitgl. des Vereins z. Ehren der hl. Familie von Nazareth .. u. d. christl. Müttervereins. 6., umgearb. A. Donauwörth, Auer, o. J. 288 S. M. —.75, geb. Lwd 1.20, Ld 2.50.

Angelini, Nikolaus, S. J., Der sel. Rudolf Acquaviva und seine Gefährten, gemartert am 15. bezw. 25. Juli 1893, selig gesprochen 30. Apr. 1893. Theilweise neu bearb. von H. Gruber S. J. Mit Titelbild. Regensburg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. XVI, 336 S. 8. M. 2.40.

Ardant, Gabriel, Papes et paysans. Paris, Gaume & Cie, 1891. IV, 268 p. 12.

Baier, J., Der heilige Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet. Ein Beitr. z. deutschen Schulgeschichte. Würzburg, A. Göbel, 1893. 168 S. gr. 8. M. 2.00.

Ballerini, Ant., S. J., Opus theol. morale in Busembaum Medullam absolvit et ed. Dom. Palmieri S. J. Vol. VII. continens Tractatum XI. de censuris et irregularitatibus cum indice auctorum et totius operis Indice analytico. Prati, Giachetti, fil. et soc., 1893. 560 p. 8. Lire 6.00.

Des hl. **Benedikt** Regel. Uebers. von Edm. Schmidt O. S. B. 2., verbess. A. Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1893. IV, 160 S. 18. 80 ₰.

Beringer, Franz, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Hdb. für Geistliche u. Laien, nach d. neuesten Entscheidgen u. Bewilliggen der

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

hl. Ablaßcongr. bearb. 10., v. d. hl. Ablaßcongr. approbierte u. als authentisch anerkannte Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. XXIV + IV, 852, 52 S. 8. M. 7.00.

Berselli, Giovanni, S. J., Compendio della vita dei beati martiri inglesi Edmondo Campion, Aless. Briant, Tomm. Cottam, Tomm. Woodhouse, Giov. Nelson sacerdoti d. C. d. G. Roma, Cav. V. Salviucci, 1877. 86 p. 16.

Bewegung, Die katholische, in Unsern Tagen. 26 (1893) 6—9.

Blum, Martin, Leben und Wirken des hochw. H. Nikolaus Adames 1. Bisch. v. Luxemburg. Hg. v. N. Gonner. Dubuque (Jowa) 1892. 114 S. 8.

Blume, Clemens, S. J., Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtl. Studie mit Rücksicht auf den ‚Kampf um das Apostolicum'. Freiburg i/B., Herder, 1893. XVI, 304 S. 12. M. 3.00.

Brandscheid, Fried., Handbuch der Einleitung ins Neue Testament. Prolegomena zum Griech.-Lat. N. T. Für höhere Lehranstalten u. z. Selbststudium. Friburgi Brisg., Herder, 1893. VIII, 196 p. 4. M. 5.00.

Cäcilia. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik. I. Jahrg. 1893, Nr. 9. Breslau, Frz Goerlich. Preis der 12 Monathefte M. 1.00.

Catalogue: Catholic Educational Exhibit. World's Columbian Exposition. Chicago 1893. 300 p. 8.

Cathrein, Victor, S. J., Philosophia moralis. In usum scholarum. Friburgi Brisg., Herder, 1893. X, 396 p. 8. M. 3.50.

Cestiuni din dreptulu si istoria bisericei romanesci unite, studiu apologeticu din incidentulu invectiveloru *Gazetei Transilvaniei* . . asupra Mitropolitului Vancea si a bisericei unite. (Apologetische Studien üb. Recht u. Geschichte der unierten Rumenischen Kirche gegen die Angriffe auf letztere u. auf den Metropoliten Vancea.) I. Th. Blasendorf 1893. 270 p. 8.

Chevalier, Ulysse, Angleterre-Amérique. Topo-bibliographie. Montbéliard, typ. P. Hoffmann, 1893. 80, 16 p. 12.

Correspondenz, Kölner, für die geistlichen Präsides kathol. Vereinigungen der arbeitenden Stände. Hg. v. Dr. P. Oberdörffer. Commissionsverlag J. P. Bachem, Köln. 6. Jahrg. 1893, Nr. 1—12, 7. Jahrg. 1894, Nr. 1.

Deissmann, Lic. G. Adolf, Die neutestamentliche Formel ‚in Christo Jesu' untersucht. Marburg, Elwert, 1892. X, 136 S. gr. 8. M. 2.50.

Delehaye, Hippolyte, S. J., La vie de Saint Paul le Jeune († 956) et la chronologie de Métaphraste. Extr. de la *Revue des quest. hist.* Paris, Bureaux de la Revue, 1893. 40 p. gr. 8.

Detten, Georg von, Ueber die Dom- und Klosterschulen des Mittelalters, insbes. üb. die Schulen v. Hildesheim, Paderborn, Münster u. Corvey. Paderborn, Junfermann (Alb. Pape), 1893. 78 S. 8. 90 ₰.

Dietrich, Albrecht, Νέκυια. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig, B. G. Teubner, 1893. VI, 238 S. 8. M. 6.00.

Dramatica sacra. Riedlingen a/D., Ulrich. 1. Jahrg. 1893, Heft 5. 1 Jahrg. = 6 Hefte M. 3.00.

Dufour, A., Die sociale Frage und das Gesetz Gottes. (Aus d. Französ. übers.) Trier, Paulinus-Dr. (Dasbach & Keil), 1893. 134 S. 12.

Ehses, Dr. Stephan, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII von England. 1527—1534. Mit Erläuterungen. (Quellen u. Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindg m. ihrem hist. Inst. in Rom hg. v. d. Görres-Ges. II. Bd.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. XLIV, 284 S. Lex. 8. M. 9.80.

Einig, Dr. P., Offene Antwort an H. Willibald Beyschlag . . auf seinen ‚allen wahrheitsliebenden Katholiken u. Protestanten z. Prüfg vorgelegten‘ Offenen Brief an den hochw. Bisch. v. Trier H. Dr. Korum. Trier, Paulinus-Dr., 1893. 40 S. 8.

Ekkehards von Aura Chronik. Nach d. Ausg. der Mon. germ. von W. Pflüger. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg. 51.) Leipzig, Dyk, 1893. XVIII, 170 S 12. M. 2.40.

Elser, Dr. Konrad, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i/W., Aschendorff, 1893. VIII, 228 S. gr. 8. M. 6.C0.

Familie, Die katholische. Illustrierte Wochenschrift f. d. kathol. Volk, insbes. . . für die Mitglieder des ‚Allg. Vereins der christl. Familien zu Ehren der hl. Familie v. Nazareth‘. Redacteur: G. P. Lautenschlager. Augsburg, B. Schmid. 1. Jahrg. 1894. Quartal 50 ₰.

Faulmann, Karl, Im Reiche des Geistes. Illustrierte Geschichte der Wissenschaften. Lfg. 5—20. Wien, A. Hartleben. à 50 ₰ = 30 kr.

Freund, Georg, C. ss. R., Das Allerheil. Altarssacrament. Betrachtgen u. Gebete. Wien, St. Norbertus-Dr. (1893). VI, 232 S. 24. 50 kr.

Fuhlrott, Joseph, Materialien für Prediger und Katecheten üb. d. wichtigsten kathol. Glaubens- u. Sittenlehren in alphabet. Ordnung. 2., mit vielen Zusätzen vermehrte u. verbess. A. 1. u. 2. Bd, Abendgebet—Jungfrauschaft. Regensburg, Vlgsanst. vorm. Manz, 1893. IV, 756; 798 S. gr. 8. à M. 7.20.

— — Patrocinienpredigten für die Patronsfeste verschied. Heiligen nebst einer Predigt für Neujahr u. einer Wallfahrtspredigt. (II. Jahrg.) Paderborn, J. Esser, 1893. M. 3.60.

Gedenkblätter an Johannes Ev. Wagner, bisch. geistl. Rath, Regens des Priesterseminars in Dillingen, Gründer von 7 Anstalten für Taubstumme und Kretinen. Mit dessen Portrait. Kempten, Kösel, 1893. 114 S. 12.

Liber **Genesis** sine punctis exscriptus. Curaverunt Ferd. Muehlau et Aem. Kautzsch. Ed. 3. Lipsiae, J. A. Barth, 1893. 78 p. 8.

Goldflitter. Eine Sammlung kleiner Rathschläge und Mittel z. Heiligg des Lebens. 3. Aufl. Wien, St. Norbertus-Dr., 1893. VI, 254 S. 32. 50 ₰.

Gram'a, Dr. Alesandru, Istori'a Basericei Romanesci unite cu Rom'a dela inceputulu crestinismului pana in dilele nostre. (Gesch. der mit Rom unierten Rumänischen Kirche von Anfang des Christenthums bis auf unsere Tage.) Blasendorf 1884. 226 S. 8. fl. 1.50.

Greving, Joseph, Pauls von Bernried Vita Gregorii VII Papae. Ein Beitrag z. Kenntnis der Quellen u. Anschauungen aus der Zeit des gregorianischen Kirchenstreites. (Knöpfler - Schrörs - Sdralek, Kirchengesch Studien II 1.) Münster i/W., Heinr. Schöningh, 1893. VII, 172 S. 8. M. 4.20; Subscript.-Pr. M. 3.00.

Grimmich, Dr. Virgil, Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Auf thomistischer Grundlage. Freiburg i. B., Herder, 1893. XVI, 566 S. gr. 8. M. 7.00, geb. 9.00.

Grupp, Dr. G., Kulturgeschichte des Mittelalters. I. Bd mit 28 Abbild. Stuttgart, Jos. Roth, 1894. VIII, 358 S. 8.

Gsaller, Rupert, Vorschlag zu einem neuen Kirchenbaustil. (Mit Bauplänen.) Linz, Qu. Haslinger, 1893. 16 S. 8. 60 kr.

Haberl, Fr. X., Magister choralis. Theoretisch-praktische Anweisung zum Verständnis u. Vortrag des authentischen römischen Choralgesanges. 10., vermehrte u. verbess. A. Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1893. VI, 252 S. 8.

Hagemann, Dr. Georg, Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 5., durchgesehene u. verbess. A. (Elemente der Philosophie II.) Freiburg i/Br., Herder. 1893. VIII, 230 S. gr. 8. M. 2.50.

Hammerstein, Ludw. von, S. J., Das Christenthum. Trier, Paulinus-Dr., 1893. VIII, 372 S. gr. 8. M. 3.00, geb. 4.20.

— — Konfession und Sittlichkeit. Replik auf die Broschüre: ‚Konfessionelle Bilanz od. Wie urtheilt P. v. Hammerstein üb. die Unsittlichkeit' usw. Ebd. 1893. 36 S. gr. 8. 50 Pf.

Handbibliothek, Katechetische. hg. von Frz. Walk. 8—12. Bdchen. 8 u. 9: Vollst. Katechesen f. d. Oberklasse d. Volksschulen v. Gapp, 2. Th. Sittenlehre, 3. Th. Heilsmittel. 272 u. 276 S. à M. 1.00. — 10: Der Religionsunterricht in d. unteren Klasse d. Volksschule. 420 S. M. 1.50. — 11: Katech. Vorbereitg auf d. erste Beicht v. Sauren. 32 S. 25 Pf. — 12: Der Seelsorger u. die kleinen Kinder v. Gapp. 78 S. 50 Pf. Kempten, Kösel, 1893

Hardy, Dr. Edmund, Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgesch., Bd. 9 10.) Münster i/W., Aschendorff, 1893. VIII, 250 S. gr. 8. M. 4.00.

Heiner, Dr. Frz., Katholisches Kirchenrecht. II. Bd: Die Regierung der Kirche. (Wissenschaftl. Hdbibl., erste Reihe: Theol. Lehrbb. VI.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1894. X, 438 S. 8. M. 4.00.

Höhler, Dr. Mathias, Gottes Wege. Erinnerung an die Trierer Wallfahrt. Heiligenstadt (Eichsfeld), F. W. Cordier, o. J. 132 S. 16. 60 Pf.

Hurter, Hugo, Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Ed. 8. emend. 3 voll. Oeniponte, Wagner, 1893. VIII, 520, 544, 688 p. gr. 8.

Die **Jahrbücher** von Augsburg. Uebers. v. G. Grandaur. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg. Bd 49.) Leipzig, Dyk, 1893. 52 S. 8. 80 Pf.

Janssen, Johannes, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. VI. Bd. Kunst- u. Volksliteratur bis z. Beginne des 30jähr. Krieges. 13. u. 14., verbess. u. vermehrte Aufl. besorgt von L. Pastor. Freiburg i/B., Herder, 1893. XXXVI, 546 S. gr. 8. M. 5.00. geb. Lwd 6.20, Hfz 7.00.

Index lectionum in universitate Friburgensi (Helv.) per menses hiem. 1893/4. Friburgi Helv. 1893. 12 p. 4.

Iseke, Hermann, Des gottseligen Thomas von Kempen Nachfolge Christi in deutschen Reimen. Heiligenstadt (Eichsfeld), Cordier, o. J. 430 S. 16. M. 3.00. Salonband 4.50.

Don **Josaphet**, Bibel und Judenthum. Ein Blick auf Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Passau, M. Waldbauer, 1893. VIII, 156 S. 8. M. 2.00.

Kalender für 1894. I. Bei L. Auer in Donauwörth: 1) Bernadette-K. zu Ehren U. L. Fr. v. Lourdes, 191 S. 4°, 36 kr., 2) Monika-K. 200 S. 4°, 36 kr., 3) Nothburga-K., 16. Jahrg. 98 S. 24°, 20 Pf., 4) Raphael-K. f. junge Arbeiter von Jos. Maurer, 3. Jahrg. 96 S. 24°, 20 Pf., 5) Taschen-K. f. die stud. Jugend, 16. Jahrg. 1. Sept. 1893 bis 31. März 1895, 144 S. 18°, 40 Pf. — II. Bei B. Schmid in Augsburg: 1) Der Hausfreund 74 S. 4°, 30 Pf., 2) St. Josephs-K. 86 S. 4°, 30 Pf. (der astron. Theil bei beiden von Lycealprofessor P. Steph. Stengel O. S. B.). — III. Bei Benziger in Einsiedeln: Einsiedler-K. 54. Jahrg. 116 S. 4°, 40 Pf. — IV. Beim kath. Waisen-

Hilfsverein in Wien: Glücksrad-K. f. Zeit u. Ewigkeit, 14. Jahrg. mit Bildern v. Prof. Klein. 176 S. 4°, 40 ₰. — V. Bei Beringer in Berlin: K. hg. vom Berliner Thierschutz-Verein. 48 S. 12°, 10 ₰.

Katalog von Werken der socialen Literatur, alph. nach Gruppen geordnet. Hg. vom Kath.-polit. Preßverein. Brixen 1893. 10 kr.

Kaulen, Dr. Franz, Einleitung in die Heilige Schrift A. u. N. Testaments. 3., verbess. Aufl. III. Th. (Theol. Bibliothek.) Freiburg i/Br., Herder, 1893. S 437—700. gr. 8. Th. I—III: M. 8.00, geb. 9.75.

Kempf, Dr. Joh., Gesch. des deutschen Reiches während des grossen Interregnum 1245—1273. Auf Grund einer v. d. philos. Fac. Würzburg gekrönten Preisschr. umgearb. Würzburg, A. Stuber, 1893. VIII, 292 S. gr. 8. M. 6.00.

Kirchenlexikon von Wetzer-Welte² Heft 88 89.

Klasen, Dr. Frz, Die Advent-Kapelle. Kanzel-Vorträge f. Advent, Weihnachten u. Neujahr bei St. Ludwig, München. Kempten, Kösel, 1894. 54 S. 8. M. 1.00.

Klein, Dr. Felix, Cardinal Lavigerie und sein Afrikanisches Werk. Nach der 3. A. des französ. Orig. bearb. u. mit Vorwort und Nachtrag versehen von Karl Muth. Mit Bildniß des Card. in Lichtdruck. Straßburg i E., F. X. Le Roux & Co., 1893. XII, 406 S. 12. M. 2.50.

Knie, Dr. Ferd., Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kult. Graz, Styria, 1894. VIII, 200 S. gr 8. fl. 1.50.

Konings, Ant., C. ss. R., Commentarium in Facultates Apostolicas, quae Episcopis et Vicariis Apost. per modum Formularum concedi solent, ad usum ven. Cleri Americ. concinn. Ed. 3., recogn. et aucta curante Jos. Putzer C. ss. R. Ilchestriae, typ. C. ss. R., 1893. XVIII, 392 p 8.

Kotte, A., Christl. Schule der Weisheit, 16. Heft Kempten, Kösel, 1893. à Heft 80 ₰.

Krick, Ludw. Heinr., Der kirchliche Brautunterricht. 2. A. Passau, R. Abt, 1893. 46 S. 16. 30 ₰.

Lindner, Theodor, Die deutschen Königswahlen und die Entstehung des Kurfürstenthums. Leipzig. Dyk, 1893. XII, 234 S. gr. 8.

Lintelo, Julius, S. J., Gustav Marlier, Scholastiker der Gesellschaft Jesu. 1864—1884. 2. A. Frei übers. von M. Gruber S. J. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1893. XII, 168 S. 12.

Lüdtke, Dr. Clemens, Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studierende. 3. Abth. Die christl. Neuzeit. 2. neubearb. A. Danzig, H. F. Boenig, 1893. S. I—VIII, 297—600. gr. 8. M. 3.00.

Maltzew, Alexios, Die göttlichen Liturgieen unserer hl. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen u. Gregorios Dialogos. Deutsch u. slawisch unter Berücksichtigung der griech. Urtexte. Berlin, K. Siegismund (k. Russ. Botschaftskirche), 1890. XXXIV, 568 S. 8. M. 6.00.

— — Die Nachtwache od. Abend- u. Morgengottesdienst der Orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes. Deutsch u. slawisch unter Berücks. der griech. Urtexte. Ebd. 1892. XC, 828 S. 8. M. 10.00.

— — Die Liturgien der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigg des bischöflichen Ritus nebst einer vergleichenden Betrachtg der hauptsächlichsten übrigen Liturgien des Orients u. Occidents. Ebd. 1894. X, 346 S. 8.

Maria Immaculata. Mittheilungen a. d. Congregation der Missionäre Oblaten der Unbefl. Jgfr. Maria. I. Jahrg. 1893/4, Nr. 1 (Oct.).

Valkenburg (Holland), Missionsanst. d. Oblaten. Preis der 12 Monatshefte M. 2.50.

Melcher, Alois, Homilien über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres. Kempten, Kösel, 1893. 396 S. gr. 8.

Michael, Emil, S. J., Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik. 3., vermehrte Aufl. Mit d. Porträt Ds u. d. Facsimile seiner Hs. Innsbruck, Fel. Rauch, 1894. XX, 656 S. 8. fl. 3.30.

Monatsschrift für christliche Social-Reform von Prof. Dr. J. Scheicher. 15. Jahrg. Nr. 10.

Neteler, Dr. B., Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 4: Untersuchung urgeschichtl. Zeitverhältnisse der Genesis. Münster, Theissing, 1893. 22 S. 8. 50 ₰.

Nitti, Francesco, Leone X e la sua politica secondo documenti e carteggi inediti. Firenze, G. Barbèra, 1892. XII, 464 p. 12.

— — Documenti ed osservazioni riguardanti la politica di Leone X. Roma, R. Società Rom. di storia patria, 1893. 56 p. gr. 8.

Novum Testamentum graece et latine. Textum graecum rec. latinum ex Vulg. versione Clementina adjunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parall. add. Frid. Brandscheid. Friburgi Brisg., Herder, 1893. VI, 488 p. 4. M. 5.00.

S. **Optati** Milevitani libri VII. Acc. decem monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia. Rec. et commentario critico indicibusque instruxit Car. Ziwsa. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXVI.) Vindobonae, F. Tempsky, 1893. XLVII, 332 p. 8. fl. 4.80, M. 9.60.

Palatinus, Theodor, Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands und die erste grundlegende zu Mainz i. J. 1848. Mit dem Bilde Sr. Durchlaucht des Fürsten Karl zu Löwenstein. Würzburg, A. Göbel, 1893. VIII, 188 S. gr. 8 M. 2.00.

Patiß, Georg, S. J., Die Nachfolge der jungfräulichen Gottesmutter in ihren Tugenden. Für Predigten od. auch f. geistl. Lesungen dargestellt. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1893. 704 S. 8 M. 5.00.

Paulus, Nicolaus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. (Strassburger Theol. Studien I 3.) Strassburg & Freiburg i/B., Herder, 1893. XVI, 136 S. gr. 8 M. 1.80.

Perger, A., S. J., Homiletische Predigten üb. die sonn- u. festtäglichen Evangelien. I. Bd: Ueber die sonntägl. Evangelien. Paderborn, Bonif.-Druckerei (J. W. Schröder), 1894. XXVI, 466 S. 8. M. 4.80.

Perger, Carl, Die Vespern der Hochfeste der kathol. Kirche, wie sie an den Vorabenden hoher Feste . . in allen Dom- u. Collegiatkirchen abgehalten werden. In (lat. u.) deutscher Sprache hg. Wien, St. Norbertus-Dr. o. J. 80 S. 8. 50 kr.

Pötsch, Jos., Johanna d'Arc, genannt die Jungfrau von Orleans. Ihr Leben und Wirken der Jugend erzählt. (Kath. Kinder-Bibl. 32. Bdch.) Kempten, Kösel, 1893. 80 S. 24. 25 ₰., hlw. 35 ₰., lw. 55 ₰.

— — Bleibe fromm und gut. Ein Begleiter a. d. Schule in das Leben. Ausg. A und B. (Konebergs Kinderbibl. 33 u. 34.) Ebd. 1893/4. 72, 68 S. 24. à 25 ₰, 10 Ex. M. 2.20, 100 Ex. 15.00.

— — Papst Leo XIII und Kaiser Wilhelm II über die Aufgabe der Schule in der heutigen Zeit. (Pädagog. Vorträge u. Abhh., 1. Heft.) Ebd. 1893. 30 S. 8.

Prill, Joseph, Einführung in die hebräische Sprache für den Schulgebrauch. Bonn, P. Hanstein, 1893. X, 154 S. 8. M. 2.00.

Rappenhöner, Dr. Jos., Allgemeine Moraltheologie. II. Th. Die Lehre üb. das Sittliche, sittlich Gute, sittlich Böse. Münster, Aschendorff, 1893. IV, 150 S. gr. 8. M. 2.25.

Renninger, Dr. Joh. Bapt., Pastoraltheologie. Hg. von Dr. Frz Adam Göpfert. (Theol. Bibliothek XVII.) Freiburg i/B., Herder, 1893. XII, 568 S. gr. 8. M. 7.00, geb. 8.75.

Rottmanner, Dr. Odilo, O. S. B., Predigten und Ansprachen. München, Lentner, 1893. VIII, 350 S. 8. M. 4.50.

Rousset, Matthaeus Jos., O. Pr., Directorium asceticum, in quo de viri spiritualis eruditione tutissima ss. Patrum documenta traduntur. Frib. Br., Herder, 1893. VI, 306 p. 16. M. 1.80, geb. 2.40

Schäfer, Dr. Aloys, Erklärung des Hebräerbriefes. (Die BB. des N. T. erklärt, 5. Bd.) Münster i/W., Aschendorff, 1893. VIII, 344 S. gr. 8. M. 5.00.

Schäle, Jos. Albert, Staufenlied. Drei Bdchen. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. 276, 312, 304 S. 16.

Schell, Dr. Hermann, Katholische Dogmatik. Dritter Bd, 2. Th. (Wissensch. Handbibl. I. Reihe: Theol. Lehrbb. IV.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. S. I—XXII, 447—958. M. 3.60.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek für Prediger. Lfg. 56—59. (8. Bd, Gelegenheitspredigten. 4. Aufl., durchgesehen u. verbess.) Freiburg i/B., Herder, 1893. à M. 1.00.

Seeburg, Franz von, Durch Nacht zum Licht. Ein Zeit- und Sittengemälde aus dem Anfang des 19. Jahrh. 3. Aufl. 2 Theile. Regensburg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1893. VI, 424; 325 S. 12. M. 4.20, geb. 5.60.

Seidenpfennig, Karl, Der Brief an die Galater. Der erste Brief an die Korinther. Uebersetzt u. erklärt. München, Jos. Seyberth, 1892/93. 32, 54 S. gr. 8. M. 2.00.

Stern der Jugend. Eine Ztschr. zur Bildung v. Geist u. Herz. Hg. v. Dr. J. Praxmarer. I. Jahrg. 1 u. 2. Münster i/W., A. Russel, 1893/94. Vierteljährlich 6 Hefte M. 1.00 (62 kr.)

Thalhofer, Dr. Valentin, Die heilige Messe und das Priesterthum der katholischen Kirche in 25 Predigten dargestellt. Hg. von Dr. A. Schmid. Kempten, Kösel, 1893. VIII, 416 S. gr. 8.

Treppner, Max, Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Eine hist.-geogr. Studie. Mit Bild u. Karte v. Antiochien. Neue Ausg. Würzburg, A. Göbel, 1894. XII, 252 S. gr. 8. M. 1.50.

Université de Fribourg (Suisse). Personalstand im Sommersemester 1893. Fribourg (Suisse) 1893. 14 p. 4.

Valuy, Benedikt, S. J., Der Priester in der Einsamkeit der hl. Exercitien. A. d. Französ. 2., vielf. verbess. A. v. Frz Miller S. J. Stuttgart, Jos. Roth, 1894. XII, 326 S. 8.

Vita Pauli junioris in monte Latro [graece] cum interpretatione latina Sirmondi S. J. Excerpt. ex *Anal. Bolland.* Bruxellis, typ. Polleunis & Ceuterick, 1892. 120 p. gr. 8.

Vychodil, Pavel, Apologie Křesťanství. (Apologie des Christenthums.) I. Th. 2. Heft. Brünn, Benedictiner-Druckerei, 1893. S. 57—144. 8. 50 kr..

Wahrmund, Dr. Ludwig, Das Kirchenpatronatsrecht und seine Entwicklung in Oesterreich. I. Abth. Die kirchliche Rechtsentwicklung. Wien, Alfred Hölder, 1894. XVI, 184 S. 8. fl. 2.00.

Weißenhofer, Dr. Robert, Schauspiele für jugendliche Kreise. 1. Die hl. Elis. v. Thüringen. 2. Rosa v. Tannenburg. 3. A. Linz a/D., Ebenhöch, 1893. 142 S. 8. 90 kr. (M. 1.50).

Werner, Dr. Johannes, Dogmengeschichtliche Tabellen zum monarchianischen, trinitarischen und christologischen Streite. Gotha, F. A. Perthes, 1893. 5 Tabellen od. 11 Seiten. gr. 8. 60 ₰.

Wilmers, W., S. J., Geschichte der Religion als Nachweis der göttl. Offenb. usw. Im Anschluss an das ‚Lehrb. der Religion'. 2. Bd. 6., neu bearb., vermehrte A. Münster, Aschendorff, 1891. XII, 492 S. 8. M. 4.50.

Zimmermann, Ath., S. J., Kardinal Pole, sein Leben u. seine Schriften. Ein Beitr. zur Kirchengesch. des 16. Jahrh. Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1893. VIII, 390 S. 8. M. 3.60.

Zschokke, Dr. Hermann, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich. Aus Archivalien. Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1894. XII, 1236 S. Lex. 8.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 59. 1894. Innsbruck, 10. Februar.

Bei der Redaction eingelaufen seit 3. December:

Analecta ecclesiastica. Revue Romaine théorique et pratique de théologie, droit canonique, jurisprudence etc. Directeur: Félix Cadène. Ière année 1893, 12e livr. (Dec.). Rome, Administration et Direction, 19—17, via Tor Sanguigna. Jährl. 12 Hefte fol. 25 fr.

Analecta hymnica medii aevi. XVI: Hymnodia hiberica. Spanische Hymnen des MA. aus liturgischen Hss. und Druckwerken Römischen Ordos. Gesammelt von Guido M. Dreves S. J. Leipzig, O. R. Reisland, 1894. 290 p. 8. M. 7.30.

S. **Aur. Augustini** De Genesi ad litteram libb. XII, eiusd. libri capitula, De Gen. ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libb. VII. Ex rec. Iosephi Zycha (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXVIII.) Vindobonae, Pragae, Lips., F. Tempsky & Freytag, 1894. XXII, 630 p. 8. fl. 8.40.

Barthelme, G. Jos., Gold zum himml. Brautgewande vom lieben Christkinde. Ein Wort z. Belehrg .. für Kranke und andere Leidende. Mit Anhang: Kranken- u. Sterbegebete. Würzburg, A. Göbel, 1894. VIII, 156 S. 18. M. 1.00.

Bickell, Dr. Gustav, Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta auf seine ursprüngl. Form zurückgeführt und im Versmaße des Urtextes übers. Wien, C. Gerold's Sohn, 1894. 70 S. gr. 8. fl. 1.00.

Bolanden, Konrad von, Es wird Licht. Deutsches Kulturbild aus dem 8. Jahrh. (Deutsche Kulturbilder, 3.) 1. Abdr. vom Mſ. Regensburg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. 308 S. 16. M. 1.80.

Braun, Dr. C., Stadtpfarrer Michael Beckert zu St. Peter in Würzburg. Sein Antheil an der Entwicklg des relig. Lebens in Würzburg erzählt zur Erinnerung und Erbauung. Würzburg, A. Göbel, 1894. IV, 64 S. 8. 80 ₰.

Cäcilia. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik. Monatschrift. Verantw. Red.: F. Rotter in Breslau. Jahrg. 1 Nr. 10—12, Jahrg. 2 Nr. 1. Breslau, Frz. Goerlich. 1894. Preis jährl. 1 M.

Camilli, Nicolae Josif (Bisch. v. Jassi), Despre seminar. Epistola pastorala. (Hirtenbrief betreffs des Seminars.) Jassi 1893. 16 S. 8.

— — Epistola catre Cucernicia sa par. Josif Malinowski. (Schreiben an Hochw. H. Malinowski.) Bucurest 1893. 58 p. 8.

Chevalier, Ulysse, Belgique. — Bretagne. Topobibliographie. Montbéliard, imprim. P. Hoffmann, 1893. 24, 20 p. 12.

— — Études liturgiques. L'hymnologie dans l'office divin. Lyon, Vitte (Paris, Picard), 1894. 48 p. gr. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Chronik von St. Peter zu Erfurt 1100—1215. Uebers. von G. Grandaur. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg., 52.) Leipzig, Dyk, 1893. IV, 94 S. 16. M. 1.60.

Denis, Ch., L'oeuvre de M. Caro et le spiritualisme en France. Extr. des *Annales de philos. chrét.* Paris, Bureau des *Ann. de philos.*, 1891. 146 p. 8.

— — Ernest Renan et la philosophie religieuse au XIX. siècle. Extr. des *Ann. de philos.* Paris, Roger & Chernoviz, 1893. 62 p. 8.

Destro, Aloisius, S. J., *Ἡ ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν Κύριον Διομήδην Κυριακόν.* Ἐν Σύρῳ 1893. 60 p. 8.

Diessel, G., C. ss. R., Der große Tag der Erndte. Fastenpredigten. Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. VI, 176 S. 8. M. 1.40.

Dippel, Dr. Joseph, Das katholische Kirchenjahr. Registerband. Regensburg u. München, Vlgsanst. vorm. Manz, 1894. IV, 190 S. 8. M. 3.00.

Dreher, Dr. Theodor, Katholische Elementarkatechesen. 3. Th. Die Gnadenmittel. 2. Aufl. Freiburg i/B., Herder, 1893. IV, 144 S. 12. M. 1.20, geb. 1.45.

Duchesne, Louis, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Tome I: Provinces du sud-est. Paris, Thorin et fils, 1894. VIII, 356 p. gr. 8. Fr. 12.00.

Eberhard, Bisch. Matthias, Kanzelvorträge. Hg. von Dr. Aegidius Ditscheid. 3. Aufl. 1. Bd: Fastenvorträge. Freiburg i/B., Herder, 1894. X, 440 S. gr. 8. M. 5.00.

Ebersweiler, Friedrich, S. J., Die hl. drei Könige. Schauspiel in 5 Aufzügen. Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1894. VIII, 120 S. 12. M. 1.00.

Egger, Augustin, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testamentes. Populärer Nachweis derselben. Einsiedeln, Benziger & Co., 1893. 24 S. 16. à Duz. M. 1.50.

Einig, Dr. P., Goliath-Beyschlag. Zweite Antwort an Hrn. Prof. Dr. Beyschlag in Sachen seines Offenen Briefes an Hrn. Bisch. Dr. Korum. Trier, Paulinus-Dr., 1894. 62 S. 8.

Faulmann, Karl, Im Reiche des Geistes. Illustrierte Geschichte der Wissenschaften. Lfg 21—30. (Schluss). Wien, A. Hartleben. à 50 ₰ = 30 kr.

Fecht, F. X., Der Weiße Sonntag. Belehrgen u. Gebete f. Erstkommunikanten u. die gesammte Jugend, welche würdig .. kommunicieren will. Mit 1 Beilage: Unterricht u. Gebete f. Firmlinge u. Gefirmte. 21. A. Donauwörth, Auer, o. J. XVI, 496 S. 24. 80 ₰.

Frick, Car., S. J., Logica. In usum scholarum. Friburgi Brisg., Herder, 1893. VIII, 296 p. 8. M. 2.60, geb. 3.80.

Fuhlrott, Joseph, Die erste heilige Kommunion. Sechs Predigten. 2., vermehrte u. verbess. A. München-Regensburg, Verlagsanst. vorm. Manz, 1894. 80 S. 8. M. 1.20.

— — Materialien für Prediger und Katecheten üb. die wichtigsten kathol. Glaubens- u. Sittenlehren in alphab. Ordnung. 2., mit vielen Zusätzen vermehrte u. verbess. A. III. Bd: Keuschheit bis Quatemberfasten. Ebd. 1894. 696 S. 8. M. 7.20.

Girard, Raymonde de, Le déluge devant la critique historique. Ière partie: L'école historique. Avec 4 tables. (Etudes de géologie biblique.) Fribourg (Suisse), Librairie de l'Univ., 1893. XII, 874 p. gr. 8. fr. 6.00.

Grimme, Hubert, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers mit 1 Anhange üb. den Zusammenhg zw. syrischer und

byzant. Hymnenform. (Collect. Friburg. fasc. II) Ebd. 1894. VIII, 96 S. 4.

Haas, Dr. L., Ueber Hypnotismus und Suggestion. Eine orientierende Studie. Augsburg, Kranzfelder, 1894. IV, 92 S. 8. M. 1.00.

Hammer, Dr. Philipp, Sieben Predigten über des Menschen Ziel und Ende und letzten Dinge. Fulda, Vlg der Actiendruckerei, 1894. VIII, 208 S. 8. M. 1.80.

Handbibliothek, Katechetische, von Frz Walk. 13: Religionsunterricht der Jugend von Conrad Reitz. 55 ₰. 14: Repetitionsbüchlein, ein Leitfaden für Katecheten. 1. Th.: Glaubenslehre. Kempten, Kösel, 1894.

Hehn, Mich., Der Priester, geschildert in seinem Verhältniß zu Gott und in seinem Wirken f. das Volk. Weckruf f. d. kath. Volk in Form einer Primizpredigt usw. Würzburg, L. Woerl, 1893. 48 S. 8. 50 ₰.

Hofmann, J., Heilige und selige Kinder. Eine kleine Legenden-Sammlung. Der Jugend gewidmet. Würzburg, Göbel, 1892. 46 S. 18. 20 ₰.

Hontheim, Jos., S. J., Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis sec. principia s. Thom. Aq. ad usum scholast. accomm. (Philos. Lac.) Friburgi Brisg., Herder, 1893. X, 832 p. 8. M. 8.00, geb. 10.00.

Die **Jahrbücher** von Hildesheim. Nach der Ausg. der Mon. Germ. übers. von Dr. E. Winckelmann. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausg., 53.) Leipzig, Dyk, 1893. X, 114 S. 16. M. 1.00.

Janssen, Johannes, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. VII. Bd: Schulen u. Universitäten. Wissenschaft u. Bildung bis z. Beginn des 30jähr. Krieges. Ergänzt u. hg. v. L. Pastor. 1. bis 12. Aufl. Freiburg i/B., Herder, 1893. XLVIII, 660 S. gr. 8.

Jugend-Bibliothek, Katholische, begründet von P. Hermann Koneberg, fortgeführt von Konrad Kümmel. 3. Bdchen: Die französische Revolution von Joh. Hart; 4: Der Krippler-Verl von Flor. Wengenmayr; 5: Die hl. Weihnachtszeit u. ihre Feier von Jos. Pötsch; 6: Das ärmste Kind von Armand von Elz; 7: Himmlische Liebe von Fl. Wengenmayr; 8: Leben der hl. Elisabeth von Hugo Wehner. Jedes Bdchen mit 1 Titelbild in Farbenlichtdruck und 1 Tondruckbilde. Kempten, Kösel, 1894. kl. 8. à 60 ₰.

Klopp, Onno, Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632. 2. Ausg. des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege. I. Bd: bis 1621. II. Bd: bis 1628. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1891—93. XXIV, 634; XXVIII, 868 S. gr. 8.

Kneer, Dr. August. Die Entstehung der conziliaren Theorie. Zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad v. Gelnhausen († 1390) u. Heinrich v. Langenstein († 1397). (Römische Quartalschrift, Supplementheft 1.) Roma, tip. Cuggiani (Freiburg i/B., Herder), 1893. 146 S. gr. 8. M. 4.00.

König, Dr. Leo, S. J., Die päpstliche Kammer unter Clemens V und Johann XXII. Ein Beitr. zur Gesch. des päpstl. Finanzwesens von Avignon. Wien, Mayer & Cie, 1894. VI, 88 S. gr. 8.

Kotte, A., Christl. Schule d. Weisheit, 13. Heft. Kempten, Kösel, 1893. à 80 ₰.

Le Camus, E., Leben Unseres Herrn Jesus Christus. Nach der 4. Aufl. mit Genehmigg des Verf. übers. von E. Keppler. I. Bd. Mit 1 Karte von Palästina. Freiburg i/Br., Herder, 1893. XIV, 492 S. 8. M. 5.00, geb. 7.00.

Lehmkuhl, Augustinus, S. J., Theologia moralis. 2 voll. Ed. 7. ab auctore recogn. et emend. Friburgi Brisg., Herder, 1893. XX, 816; XVI, 872 p. gr. 8. M. 16.00, geb. 20.00.

Mader, Dr. Joh., Der Heilige Cyrillus, Bischof v. Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften nach den Quellen dargestellt. Einsiedeln, Benziger & Co., 1891. 204 S. 8. M. 2.00.

Malinowski, Jos. M., O. Min. Conv., Calauzul Crestinului pe calea mântuirii. (Führer des Christen auf dem Wege des Heiles. Gebete, Betrachtgen u. Unterweisgen.) Ed. 2. Jassy 1894. XVI, 384 p. 16.

Mehler, Don Bosco, Der große Jugenderzieher und Verehrer Mariens. Stadtamhof, Selbstvlg des Vf. (Würzburg, Göbel) o. J. 80 S. 18. 30 ₰.

Missale Romanum ex decr. ss. Conc. Trid. restit. S. Pii V. Pont. Max. jussu ed. Clem. XIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctorit. recogn. Ed. 7. juxta ed. typ. Ratisbonae, N. Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1894. LXVI, 536, [208], 24 p. gr. 8. M. 7.00.

Neteler, Dr. B., Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 5: Untersuchg der Zeitverhältnisse des babylon. Exils. Münster, Theissing. 1894. 20 S. 8. 50 ₰.

St. **Norbertus-Blatt**. Zeitschr. z. Förderung kathol. Lebens, zugl. Organ der euchar. u. charitativen Vereine . . in Oesterreich. Red.: M. Eisterer, Hg. J. Koller. 5. Jahrg. 1893, Nr. 25. Erscheint alle 14 Tage. Abonnementpr. fl. 1.40.

Pesch, Tilmann, S. J., Seele und Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz gemäss der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Vortrag in der Generalversammlg der Görres-Ges. zu Bamberg. Fulda, Vlg der Actiendruckerei, 1893. 32 S. 8. 80 ₰.

Pohl, Julius, Jubelgold. Kränze um die Tiara. 2. Aufl. (Mit Titelkupfer u. Musik-Beilagen.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. 190 S. 12.

— — Bernsteinperlen zum Schmucke der ermländisch-kölnischen Jubelmitra. (Mit Bildern.) Ebd. 1893. 188 S. 12.

Pötsch, Jos., Pädagogische Vorträge und Abhandlungen. 1. Heft: Papst Leo XIII. u. Kaiser Wilhelm II. über die Aufgabe der Schule. Von J. Pötsch. 2: Die Schule im Paradiese der Sozialdemokratie. Von Heinrich Bals. Kempten, Kösel, 1893. 94 S. kl. 8. à 30 ₰.

Ringseis, Emilie, Der Königin Lied. Dichtung in 3 Büchern: Magnificat — Hosanna — Kreuz u. Halleluja. Freiburg i/Br., Herder, 1890—92. XVIII, 240; VIII, 268; VIII, 214 S. 8.

Rodriguez, Alphons, S. J., Uebung der christlichen Vollkommenheit und Tugend. Nach d. span. Originale übers. von Dr. Magnus Jocham. 3 Th. in 1 Bde. 4. streng revidierte, complette Ausg. Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1894. IV, 352; IV, 348; IV, 300 S. gr. 8. M. 7.20.

Rolfus, Dr. Hermann, Katholischer Hauskatechismus, d. i. gründl. Unterricht von allem, was der kathol. Christ zu glauben, zu hoffen, zu lieben und zu thun hat, um in den Himmel zu kommen. Zugleich ein Christenlehrbuch f. Religionslehrer u. Seelsorger. Mit 4 Farbendruckblättern, 32 Original-Einschaltbildern und vielen anderen Illustr. Einsiedeln, Benziger & Co., 1891. X, 738 S. gr. 8. geb. M. 8.00.

Sägmüller, Dr. J. B., Zur Geschichte des Kardinalates. Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso Teodoro de' Lelli über das Verhältniss von Primat und Kardinalat. (Röm. Quartalschrift, Supplementheft 2.) Rom, Spithöver u. Freiburg i/Br., Herder, 1893. 190 S. gr. 8. M. 4.50.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 60. 1894. Innsbruck, 1. Mai.

Bei der Redaction eingelaufen seit 10. Februar:

Akademie, Christliche, 1—4.
Alamannus, Cosmus, S. J., Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. in ordinem Cursus philosophici accomm. Editio juxta alteram Parisiensem vulgatam . . adornata ab Aug. Bringmann S. J. (Biblioth. theol. et philos. scholast. selecta a Fr. Ehrle S. J.) Tom. III sect. VI: Metaphysica. Paris, P. Lethielleux, 1894. XVIII, 626 p. 8 max.
Ambros, Aug. Wilh., Geschichte der Musik. Fünf starke Bände gr. 8. I—III in 3. Aufl. (I von B. von Sokolowsky, 1887, XXXII, 584 S.; II von H. Reimann, 1892, XXVIII, 596 S.; III von O. Kade, 1893, XVI, 640 S.), IV und V in 2. Aufl. (IV ein Fragment, 1881, XVI, 488 S.; V Beispielsammlung zum 3. Bd von O. Kade 1889, LXVIII, 606 S.) Mit zahlreichen Notenbeispielen und Musikbeilagen. Leipzig, F. E. C. Leuckart (Const. Sander). M. 63.00 netto, geb. M. 73.00; jeder Bd ist einzeln käuflich.
Ambrosius, 1892, 1—4.
Anleitung zur Uebung der evangelischen Räte in der Welt. Nach einer Aufzeichnung des hochsel. Bischofs Michael Wittmann v. Regensburg. Frankfurt a. M., A. Heil, 1893. 16 S. 16. M. 0.10, 20 Ex. 1.50, 100 Ex. 5.00.
Anzeiger, Literarischer, für das katholische Oesterreich. Hg. von Prof. Dr. F. Gutjahr. Graz, Styria. 8. Jahrg. 1893/4. Nr. 1—6.
Archiv f. kath. KR. 1894, 1 2.
Bewegung, Die katholische, in Unseren Tagen. 1—5.
Bulletino di archeol. crist. del Commend. G. B. De Rossi, serie V anno 4: 1 2.
Cäcilia. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik. 2. Jahrg. 1.
Correspondenz-Bl. f. d. österr. Clerus, 1—7; ‚Augustinus‘ 1—4; Hirtentasche 1—4.
‚Divus Thomas‘ V 1—12.
Dobschütz, Ernst von, Studien zur Textkritik der Vulgata. Mit 2 Tafeln in Lichtdruck. Leipzig, Hinrichs, 1894. XII, 140 S. 8. M. 6.00.
Eberle, Dr. Carl, Arbeit und Lohn. Stans, H. von Matt, 1894. 202 S. 8.
Egger, Augustin, Die Echtheit u. Glaubwürdigkeit der Schriften des N. T. 2. A. Einsiedeln, Benziger & Co., 1894. 24 S. 16. 15 ₰.
Ehrhard, Dr. Albert, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allg. Uebersicht und erster Literaturbericht (1880—84). (Strassburger Theolog. Studien 1. Bd, Heft 4 und 5.) Strassburg und Freiburg i. B., Herder, 1894. XX, 240 S. 8. M. 3.40 (Heft 1—5: M. 8.00).

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Einig, Dr. Peter, Luthers Nachfolger ein Führer zur katholischen Kirche. Dritte Antw. an Hrn Prof. Dr. Beyschlag. Trier, Paulinus-Dr. (Dasbach und Keil), 1894. 38 S. 8.

Emmerich, Anna Kath., Das bittere Leiden Unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Gesichten der Dienerin Gottes aufgezeichnet von Clem. Brentano. Nach der 4. A. des P. Schmöger hg. von G. Wiggermann C. ss. R. Regensburg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. VIII, 374 S. 8. M. 2.20.

Exuperius von Prats de Mollo, O. Cap., Die Todesangst unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi am Oelberge. A. d. Französ. übers. v. A. Rügemer. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1894. XVI, 176 S. 18. 80 ₰.

Frick, Carolus, S. J, Ontologia sive Metaphysica generalis. In usum scholarum. Friburgi Br., Herder, 1894. VIII, 204 p. 12. M. 2.00, hfz 3.20.

Gott meine Liebe. Vollst. Gebet- u. Erbauungsbuch. Größtentheils aus den Gebeten der Kirche u. den Schriften der Heiligen. Einsiedeln, Benziger & Co., 1893. 400 S. 32. 95 ₰.

Greve, J. B., Geschichte der Benedictiner-Abtei Abdinghof in Paderborn. Aus gedruckten und ungedr. Quellen. Nach dem Tode des Vf. hg. v. F. J. Greve. Paderborn, Junfermann, 1894. 232 S. 8. M. 2.75.

Grupp, Dr. Georg, Oettingische Geschichte der Reformationszeit. Reformationsgeschichte des Rieses v. 1539—1553. Mit Bildern u. Ansichten. Nördlingen, Th. Reischle, o. J. X, 160 S. hoch 4. M. 3.50, geb. M. 5.00.

Haan, Henr., S. J., Philosophia naturalis. In usum scholarum. Friburgi Br., Herder, 1894. VIII, 220 p. 16. M. 200, hfz 3.20.

Handweiser, Literarischer, 1893, 1—24; 1894, 1 2.

Hetzenauer, Michael, O. Cap., Das Kapuziner-Kloster in Innsbruck. Das erste dieses Ordens in Deutschland. Nach archival. Aufzeichnungen beschrieben. Reich illustriert von Jos. Findl, Factor der Fel. Rauch'schen Buchdruckerei. Mit 1 Karte des apost. Missionsgebietes in Indien. Innsbruck, Fel. Rauch, 1893. VIII, 192 S. 8. 80 kr.

Höhler, Dr. Mathias, Das dogmatische Kriterium. Ein Beitr. z. Philosophie der Gesch. des Reiches Gottes auf Erden. Mainz, Kirchheim, 1893. 82 S. 8.

Kirchenlexikon von Wetzer-Welte [2] Lfg 90—92.

Königsdorfer, Martin, Katholische Homilien od. Erklärungen der hl. Evangelien auf alle Sonn- u. gebotenen Feiertage. Neu hg. von Dr. Alois Eberhart. Brixen, kath.-polit. Preßverein, 1894. VIII, 408 S. 8. fl. 2.00.

Kuhn, Dr. Philipp, Die Christologie Leos I des Grossen in systematischer Darstellung. Eine dogmengeschichtliche Studie. Würzburg, A. Göbel, 1894. 96 S. 8.

Lebensabriß der ehrw. Dienerin Gottes Magd. Sophia Barat, Stifterin der Ges. des hlgsten Herzens Jesu. Wit Portrait derselben. Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. 48 S. 16. 20 ₰.

Leonis PP. XIII Litterae Encyclicae de Mariae Virginis Rosario (trinae: 22. Sept. 1891, 8. Sept. 1892, 8. Sept. 1893). 36, 28, 22 S. Litt. Encyclicae de Studiis Scripturae sacrae. 70 S. gr. 8. Lat. und deutsch (von Dr. Kihn). Freiburg i/B., Herder, 1894. 80 ₰. und 70 ₰.

Limbourg, Max, S. J., Kants kategorischer Imperativ. (S. A. aus dem Jahrb. der Leo-Gesellsch. 1893.) Wien, Selbstvlg der Leo-Ges., 1894. 16 S. gr. 8.

Maclean, Arthur John. East Syrian daily Offices translated from the Syriac, with Introduction, Notes and Indices, and an Appendix containing the Lectionary and Glossary. (Published for the Eastern Church Association.) London. Rivington, Percival and Co., 1894. XXXII, 304 p. 8. 8s 6d.

Martinov, Jean, S. J., Une lettre d'Anastase le Bibliothécaire. Extr. du *Monde Latin* et du *Monde Slave*. Voiron 1894. 12 p. 8.

Mayer, Dr. Julius, Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg i/B., Herder, 1894. IV, 48 S. 8. 80 ₰.

Mettenleiter, Bernhard, Das Harmonium-Spiel in stufenweiser, gründl. Anordnung z. Selbstunterricht. I. Th. Opus 30. 4. A. Kempten, Kösel, 1894. VIII, 136 S. gr. 8. M. 3.00.

Monatrosen, 1—8.

Monatsschrift, Katechetische, 1—4.

Monatsschrift für christliche Social-Reform, 1—4.

Muth, Dr. J. P., Beiträge zur Lehre von den Pfarreien nach Staats- und Kirchen-Recht. II. Bd: Die französisch-rechtlichen Pfarreien nach der vermögensrechtl. Seite und in ihrer modernen Entwicklg unter preuß. Gesetzgebg. Saarlouis, Actien-Buchdr., 1893. IV, 296, XVI S. 8.

Neteler, Dr. B., Untersuchung neutestamentlicher Zeitverhältnisse. Münster, Theissing, 1894. 40 S. 8. 50 ₰.

Nieremberg, Eusebius, S. J., Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade frei bearb. von Dr. M. J. Scheeben. 5. Aufl. besorgt durch Fr. Alb. M. Weiß O. P. (Ascet. Bibliothek). Freiburg i/B., Herder, 1894. XVI, 600 S. 16. M. 3.00, geb. 3.60.

Officium hebdomadae majoris a Dominica in Palmis usque ad Dominicam in Albis juxta ord. Brev. Missalis et Pontificalis Rom. ed. Ratisbonae, N. Ebor. et Cincinn., Fr. Pustet, 1894. 368, [32] p. 16. M. 2.00, geb. lwd 3.00.

Pastor bonus. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis. 6. Jahrg. 1—4.

Pastoralblatt von Münster 1—4.

Pieper, Dr. Anton, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen. Freiburg i/B., Herder, 1894. VIII, 222 S. 8. M. 3.50.

Pohl, Dr. Joseph, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher de imitatione Christi. Programm des Gymnasium Thomaeum in Kempen für 1893/4. S. I—XXVIII. 4.

Polybiblion, p. litt. 39 (1894 I) 1—4; p. techn. 20 (1894) 1—4.

Rebeatis, M., Kurzes Lebensbild verschiedener Heiligen. Nr. 41—46: Kath. v. Siena, Genovefa, Mathias, Richard, Robert, Hugo. Einsiedeln, Benziger & Co. à 16 S. 32. à 10 ₰.

Reiß, Jos., Jesuiten und Jesuitenschulen. Offene Antwort dem Historiker der ‚Deutschen Schulzeitung' C. Henze ins Album geschrieben. (Pädag. Vorträge u. Abhdgen v. Jos. Pötsch, 3. Heft.) Kempten, Kösel, 1894. 96 S. 8. 70 ₰.

Ringholz, Odilo, O. S B., Geschichte des Fürstlichen Benedictinerstiftes U. L. Fr. zu Einsiedeln unter Abt Johannes I von Schwanden. 1298—1327. Mit bes. Berücksichtgg des schwyzerisch-einsiedeln'schen Marchenstreites (1114—1350). Mit urkundl. u. artist. Beilagen. Einsiedeln u. Waldshut, Benziger & Co., 1888. X, 298 S. 8.

Rundschau, Literarische, für das kathol. Deutschland, hg. von Prof. Dr. G. Hoberg. Freiburg i B., Herder. 20. Jahrg. 1894. Nr. 1—4.

Schmitz, Ignatius, De effectibus sacramenti extremae unctionis. Diss. hist.-dogmatica. Friburgi Br., Herder, 1893. VI, 86 p. 8. M. 1.50.

Sträter, Dr. Hermann, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Dogmengeschichtl. Studie. Freiburg i/B., Herder, 1894. VIII, 202 S. gr. 8. M. 3.00.

Tepe, Bernardus, S. J., Institutiones theologicae in usum scholarum. Vol. I contin. Tractatus de vera religione de ecclesia Christi de verbo Dei scripto et tradito. Paris, Lethielleux, 1894. 636 p. 8.

Treppner, Max, Die Vorbereitung der Erstkommunikanten an den Mittelschulen. 2. Teil. Würzburg, A. Göbel, 1894. S. 71—196. 8.

Urbain, Carolus, De concursu divino scholastici quid senserint. Philos. disputat. facultati litt. Paris. proposita. Paris, E. Thorin et fils, 1894. 152 p. 8.

Vetter, Dr. P., Der apokryphe dritte Korintherbrief. Festschrift zur akad. Feier des Geburtsfestes Sr. Maj. des Königs Wilhelm II v. Württemberg. Wien, Mechitharistendruckerei. 1894. 100 S. 4.

Viteau, Joseph, Étude sur le Grec du Nouveau Testament. Le Verbe: Syntaxe des Propositions. Paris, E. Bouillon, 1893. LXII. 240 p. gr. 8.

Vychodil, Pavel, Apologie Křest'anství. (Apologie des Christenthums.) I. Th. 1. Heft. Brünn, Verlag der Benedictiner-Druckerei, 1893. S. 1—56. 8. 35 kr.

Wallace, Lewis, Ben Hur. Eine Erzählung aus der Zeit Christi. Mit Genehmigg des Verf. frei nach dem Engl. bearb. von B. Hammer. Illustriert von Ant. C. Baworowski. Mit Porträt des Verf. Stuttgart (Leipzig, Berlin, Wien), Deutsche Verlags-Anstalt. 1. Lfg. Erscheint in 20 Lfgen à 50 ₰.

Weber, Anton, Albrecht Dürer. Sein Leben, Wirken und Glauben kurz dargestellt. Mit 11 Abbild. Regensbg, N. York u. Cincinn., Fr. Pustet, 1894. IV, 116 S. 8. M. 1.00.

Bei der Redaction eingelaufen seit 1. Mai:

Allegre, G., De la célébration du mariage religieux et civil. — Du divorce. Étude de législation canonique et civile comparée. Paris, A. Roger & F. Chernoviz, 1893. 72 p. 12.

Annalist, Der sächsische. Nach der Ausg. der MG. übers. von Dr. Ed. Winkelmann. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 2. Gesammtausgabe Bd 54.) Leipzig, Dyk, 1894. VIII, 204 S. 12. M. 2.80.

Anrich, Lic. Gustav, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1894. VIII 288 S. 8. M. 5.60.

Anzeiger, Lit., von Graz 8 (1893/94) 7—9.

Breznay, Dr. Béla, Beszéd melylyel a budapesti tud.-egyetem rectori székét elfoglalta. (Rectoratsrede.) Budapest 1892. — Az egyetem története 1892—93. (Gesch. der Universität. Rede bei Eröffnung des Schuljahres 1892/3.) — Mária Terézia dicsösége (M. Teresias Glorie. Rede am 113. Jahrestage der Neugestaltung der Universität.) — Jézus Krisztus. Adventi gondolatok a kath. öntudat szolgálatában. (Jesus Chr., Adventsgedanken. Vortrag im kath. Casino.) — A polgári házasság erkölcsi alapja és Magyarország jövöjére való kihatása. (Moralische Basis der Civilehe und ihr Einfluss auf Ungarns Zukunft. In der Rede des Ministers Szilágyi 2. Dec. 1893 aufgezeigt u. beurtheilt.) Budapest 1893.

Clarke, Frank Wigglesworth, A Table of specific Gravity for Solids and Liquids. (Constants of Nature: Part. I.) Published by the Smithsonian Institution. London, Macmillan, 1888. XII, 410 p. gr. 8.

Cochem, Martin, O. Cap., Erklärung des heiligen Meßopfers. Nebst 4 Meßandachten, Beicht- u. Communion-Gebeten aus andern Büchern desselben Verf. In neuer Bearb. v. L. Grubenbecher. Billige Ausg. II. 1—10. Aufl. Mit 1 Titelbild. Köln a/Rh., J. P. Bachem, o. J. (1894). XII, 418 S. 12. M. 1.60.

Correspondenz-Bl. f. d. österr. Clerus, 8—13; ‚Augustinus‘ 5—8; Hirtentasche 5—7.

Dalponte, Jeremias, Compendium Theologiae fundamentalis. Tridenti, Monauni, 1894. 356 p. gr. 8.

Deppe, Bernard, Predigten und Unterweisungen auf alle Sonn- u. Festtage. Aus A. Stolz, Cochem, Aeg. Jais u. a. gesammelt u. bearb. Paderborn, Junfermann, 1894. VI, 904 S. 8. M. 6.50.

Didiot, Jules, Traité de la Sainte Écriture d'après S. S. Léon XIII. Paris et Lille, J. Lefort, 1894. 256 p. 12.

Elbel, Benjamin, O. S. Fr., Theologia moralis per modum conferentiarum. Novis curis ed. Irenaeus Bierbaum O. S. Fr. Ed. 2

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

(III—V mille). Vol. I. Paderbornae, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder), 1894. XIV, 924 p. gr. 8.

Flugschriften, Katholische, zur Wehr und Lehr'. Nr. 80: Prof. Beyschlags Anklagen gegen den hochw. Bischof v. Trier. Zur Kennzeichnung der Friedensliebe und Wahrheitsliebe des Evang. Bundes. — Nr. 81: L. v. Hammerstein S. J., Die Wahrheit üb. Christus u. die Evangelien gegen socialdemokr. Wissenschaft vertheidigt. Berlin, Vlg der ‚Germania', 1894. à 64 S. 10 ₰.

Fritzen, Adolf (Bisch. v. Straßburg), Die christliche Familie. Fasten-Hirtenbrief für das J. 1894. Straßburg, Le Roux & Co., 24 S. 10 ₰., 100 Ex. M. 7.50.

Fuhlrott, Joseph, Materialien f. Prediger u. Katecheten. 2., mit vielen Zusätzen vermehrte und verbess. Aufl. IV. Bd: R bis Z. München-Regensburg, Vlgsanst. vorm. Manz, 1894. 604 S. 8. M. 7.20.

Gemperle, Carl, Rationes movendi poenitentes. Ratisbonae, Verlagsanst. vorm. Manz, 1894. 60 p. 12. 60 ₰.

Gillig, Frz C. Ludw., Der Obstbau. Ein Taschenbüchlein f. Obstbaumzüchter. 2. A. Donauwörth, Auer. 40 S. 24. 10 ₰.

Grimm, Dr. Joseph, Geschichte des Leidens Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt. 1. Band. (Leben Jesu 6. Bd.) Regensburg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1894. VI, 672 S. 8. M. 5.00.

Grou, Joh. Nik., S. J., Die Schule Jesu Christi. Hg. u. mit einer Einleitg versehen v. Doyotte S. J. Autoris. Uebers. 2 Bde. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1894. XXXII, 364; IV, 368 S. 16. à M. 2.40.

Gutberlet, Dr. Constantin, Naturphilosophie. (Lehrbuch der Philosophie.) 2., sehr vermehrte u. verbess. A. Münster, Theissing, 1894. VIII, 316 S. 8. 3.60.

Haas, Dr. G. E., Der Geist der Antike. Graz, Moser (J. Meyerhoff), 1894. XVI, 576 S. 8. fl. 3.60.

Hahn, Dr. G. L., Das Evangelium des Lucas erklärt. 2. Bd. Breslau, Morgenstern, 1894. VI, 716 S. gr. 8. M. 14.00.

Handweiser, Literarischer, 3—5.

Jewett, Charles C., On the construction of Catalogues of Libraries, and their publication by means of separate, stereotyped titles. With Rules and Examples. 2. ed. Washington 1853, published by the Smithsonian Institution. XII, 96 p. 8.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in Evangelium secundum Marcum. (Cursus Scripturae sacrae.) Paris, Lethielleux, 1894. 454 p. gr. 8.

Korum, Dr. M. Felix (Bischof von Trier), Wunder und göttliche Gnadenerweise bei der Ausstellung des hl. Rockes zu Trier im Jahre 1891. Actenmäßig dargestellt. Trier, Paulinus-Druckerei, 1894. 192 S. 8.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. Heft 17 (Bd III). Kempten, Kösel. à 80 ₰.

Kraus, Dr. F. X., Synchronistische Tabellen zur Kirchengeschichte. Ein Hülfsbuch f. Studierende. 2. A. Trier, Lintz, 1894. IV, 196 S. 8. M. 3.00.

Maurer, Joseph, Geschichte der Landesfürstlichen Stadt Hainburg. Zu ihrem 1000jähr. Jubiläum zumeist nach ungedruckten Quellen verfaßt. Wien, Selbstvlg des Verf. (Pfarrer in Deutsch-Altenburg), 1894. XII, 582 S. 8.

Meech, L. W., On the relative Intensity of the Heat and Light of the Sun upon different Latitudes of the Earth. (Smiths. Contrib. 83.) Washington 1856. 58 p. and 6 tables. fol.

Meyer, Dr. Wilhelm, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik. Leipzig, Gust. Fock, 1894. 38 S. 8. M. 1.00.

Missale Romanum ex decr. ss. Concil. Trid. restit. S. Pii V. Pont. Max. jussu ed. Clementis VIII., Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recogn. Ed. 8. juxta ed. typ. Ratisb., Neo-Eb. et Cinc., Fr. Pustet, 1894. CXVI, 716, [292] p. 18. M. 4.80, Einbd 2 bis 6 M.

Newcomb, Simon, An Investigation of the Orbit of Uranus, with general Tables of its Motion. (Smithsonian Contributions to Knowledge 262.) Washington 1873. VIII, 228 p. Fol.

— — On the general Integrals of Planetary Motion. (Smiths. Contributions to Knowledge 281.) Washington 1874. VIII, 32 p. fol.

— — An Investigation of the Orbit of Neptune. With general Tables of its Motion. (Smiths. Contrib. 199.) Washington 1866. VI, 112 p. foi.

Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. 5., verbess. Aufl. I. Bd: Die Sakr. im Allg., Taufe, Firmung, Eucharistie. II. Bd: Buße, Oelung, Priesterweihe, Ehe. Münster, Aschendorff, 1894. XX, 744; 592 S. 8. M. 11.50.

Pastoralblatt von Köln 28 (1894) 1—5.

Pastoralblatt von Münster 5—7.

Pater August Schynse und seine Missionsreisen in Afrika. Hg. von einem Freunde des Missionärs. Mit dem Bilde P. Schynses und 1 Abbildg seiner Grabstätte. Straßburg, F. X. Le Roux & Co., o. J. VIII, 336 S. 8.

Paulini, S. Pontii Meropii, Nolani Opera. P. I Epistulae. Rec. et commentario critico instruxit Guil. de Hartel. (Corp. scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XXIX.) Vindobonae, Pragae et Lipsiae, Tempsky & Freitag, 1894. XXVIII, 462 p. fl. 7.75 (M. 15.50).

Pázmány, Petri Card. archieppi Strigon. et Primatis regni Hung., Dialectica, quam e cod. ms. biblioth. Univ. Budapestin. rec. Dr. Steph. Bognár. (Opp. omnia partim e codd. mss. partim ex edd. antiquioribus et castigatioribus edita per Senatum acad. Univ. Budapest. Series latina tom. I.) Budapestini, typ. Univ., 1894. XVI, 688 p. 4.

Pompéry, Aurél, VII. Gergely Pápa jelleme. Tudori értekezés. (Charakter des Papstes Gregor VII. Doctordiss.) Kalocsa 1894. 44 p. 8.

Probst, Dr. Ferdinand, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W., Aschendorff, 1893. IV, 472 S. gr. 8. M. 10.00.

Radu, Dr. Demetr., Onorea Sionului Romănesc sau Unirea cu Roma. Baiamare (Szatmár), Molnar, 1890. 45 S. fol.

— — E. S. Monseniorele Paul I. Palma archiepiscop latin de Bucuresti. Oratiune funebra. Bucuresti, Göbl, 1892. 16 S. 8.

Rundschau, Lit., 5—7.

Scheffmacher, Joh. Jak., S. J., ‚Licht in den Finsternissen'. Controvers-Katechismus für Katholiken u. Protestanten enth. die Gegensätze der kath. u. protest. Lehre. Neue Ausg. Mit 1 Nachtrage: Folgen der Reformation; Protestantische Schlagworte. Als Anhang: Die christl. Familie, ein Sittenspiegel. Hg. von einem Priester der Diöc. Straßburg. Straßburg, Le Roux & Co., o. J. 312 S. 8. M. 2.00.

Schmid, Dr. Andreas, Geschichte des Georgianums in München. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum. Mit 100 Abbild. u. 20 Vignetten. Regensburg-Straßburg, Fr. Pustet (München, Lentner), 1894. IV, 412 S. 8. M. 3.50, geb. 5.00.



Schneider, P., Herz-Jesu-Büchlein für alle Verehrer des hochhl. Herzens Jesu. Donauwörth, Auer, 1894. 240 S. 24. Geb. Lwd 75 ₰.

Schober, Georg, C. ss. R., Caeremoniae Missarum sollemnium et Pontificalium aliaeque functiones ecclesiasticae. Ratisb., N. Ebor. et Cinc., Fr. Pustet, 1894. XII, 424 p. 8. M. 2.80, geb. 3.60.

Simon, Dr. Theodor, Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertretern zweier maßgebenden Weltanschauungen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. 118 S. 8. M. 2.40.

Terrien, J. B., S. J., S. Thomae Aq. O. P. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata. Paris, Lethielleux, (1894). 216 p. 12. Fr. 3.50.

Weiß, Albert M., O. Pr., Apologie des Christenthums. 3. Aufl. 1. Bd: Der ganze Mensch. Freiburg i. B., Herder, 1894. XVI, 868 S. 8. M. 6.00, geb. 7.80.

Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbe's katholischem Katechismus u. ein Lesebuch zum Selbstunterricht. 5., überarb. u. vermehrte Aufl. I. Bd: Lehre vom Glauben überh. u. vom Glauben an Gott den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbes. Münster, Aschendorff, 1894. XVI, 662 S. gr. 8. M. 6.00.

Winer, G. W., Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 8. Aufl. neu bearb. von Dr. Paul Wilh. Schmiedel. I. Th.: Einleitung u. Formenlehre. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1894. XVI, 144 S. 8. M. 2.60.

